

0
4243

ЛЯМЬ

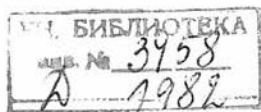
ОКТРИНАЛНО ЕДИНСТВО И РАЗНОЛИКОСТ



ИНСТИТУТ ПО МЕЖДУНАРОДНИ ОТНОШЕНИЯ И
СОЦИАЛИСТИЧЕСКА ИНТЕГРАЦИЯ
НАПРАВЛЕНИЕ "МЕЖДУНАРОДНА ПОЛИТИКА
И ВЪНШНА ПОЛИТИКА НА НРБ"

ИСЛЯМЪТ: ДОКТРИНАЛНО ЕДИНСТВО И РАЗНОЛИКОСТ

София, 1982 г.



690

Настоящата работа е приета от Научния съвет на ИМОСИ на 23 декември 1981 г. и се печата по негово решение.

Автор: доц. Йордан Пеев — кандидат на историческите науки

Рецензент: проф. Страшимир Димитров

Научен редактор: ст.н.с. Евгени Александров — кандидат на историческите науки

Приложенията и указателя изготви Бойчо Автов
Художник на корицата: Боян Димитров
Набор: Красимира Янкова

ПРЕДГОВОР

Сред разнообразните феномени на съвременното все по-голям интерес предизвиква нарастналото въздействие на религиозния фактор, както върху развитието на т.н. мюсюлмански страни, така и върху световната политика. Влиянието, на пръв поглед парадоксално, всъщност е напълно логично. Днес изповядващите исляма възлизат на около 850 млн., съставляват мнозинството от населението на 35 и са забележимо малцинство в още 18 държави. Мюсюлманските народи обитават важен обширен регион. Неговата роля в международните отношения рязко се увеличава под въздействието на редица икономически и географско-стратегически фактори. Особена роля в тази тенденция играят динамично развиващите се там социални процеси. В тяхната идейна обвивка обаче преобладава зеленият цвят на исляма. Днес никъде по света религиозността на населението не е така повсеместна и няма друга религия, която така настойчиво да направлява личния живот и глобално да регламентира общественно-политическото поведение на своите привърженици. В тяхното съзнание ислямът не е религиозна система, а "начин на живот", който безпрекословно се следва. Всички тези особености и насоки, впитати се по един или друг начин в най-съществените тенденции на съвременното развитие и най-вече в световния революционен процес, привличат нашето внимание, изискват реалистичен подход, задълбочен анализ и творчески решения.

Същността и измеренията на исляма и особено неговата активизация са предмет на изследване, критика или апология от най-различни позиции. Повечето буржоазни изследователи и политиколози доскоро пишеха за възможния "компромисен синтез" между традиционните мюсюлмански и буржоазните порядки, препоръчваха рецепти за неговото постигане.¹ Целта на "синтеза" бе да се задържат мюсюлманските държави в орбитата на империалистическото влияние след

краха на колониализма. "Синтез" частично бе постигнат, но хипотезата, че ислямът ще бъде кратковременен фактор в политическата дейност на масите, бе опровергана. В търсенето на обяснение за този феномен, осуетил редица планове, се появяват теории, очертават се останали извън полезрението причини. Едни политилози говорят за "възрив на фанатизма" с ирационален, следователно необясним научно характер.² Други посочват особената устойчивост и "гъвкавост" на исляма, подчертавайки че е "една от най-дълбоко политическите религии".³ Трети обръщат внимание, че мохамеданството е на около 1400 г. и подобно на християнството преди пет века, сега преживява свързания с всяка "средна възраст" разцвет.⁴

Редица буржоазни специалисти достигат до интересни заключения относно "мюсюлманския възрив", но не са в състояние да изградят цялостно обоснована концепция за неговите предпоставки, настоящо съдържание и последици. Религиозните апологети пък обръщат прекомерно внимание на "небесния" свръхестествен фактор, като му подчиняват "земните" материални причини.⁵ А главната сред тях се корени в изострянето на класовата борба в мюсюлманските страни и в засилването на противоречията им с империализма. Стратегическото политико-икономическо положение на своеобразното "ядро" на исляма — Близкия и Среден Изток, кара Запада да се стреми към съхраняване на ерозиращите си позиции в него и в целия мюсюлмански свят с всевъзможни средства. Империалистическият натиск придава на вътрешните обществени процеси особено напрегнат характер. Развитието на капиталистическите отношения и отстраняването на традиционните още повече се деформира, водейки до рязка поляризация, която се влияе и едновременно отразява от исляма като господстващ елемент в идеологическата надстройка.

В наши дни обуржоазяващата се феодална върхушка и арабска финансова олигархия в Близкия и Среден Изток, едрите земевладелци и буржоазия посредством исляма укрепват господството си над широките народни маси. Военни диктатори и реакционни правител-

ства водят проимпериалистическа и антидемократична политика на терор, стремят се да задържат низините в плен на невежеството и ретроградните заблуди. От друга страна, ислямските постановки се използват от демократични сили и организации в борбата им срещу експлоатацията и подтисничеството, революционните правителства в редица страни подкрепят и с религиозни доводи извършваните от тях прогресивни радикални преобразования.

Настъпилите в мюсюлманския свят небивали по мащаби социална поляризация и антагонизми се задълбочават и от съперничествата, дължащи се на териториално-етнически и религиозно-сектантски разногласия. Някои от тях са с хилядолетна давност и в напрегнатата обстановка отново излизат на преден план прикривайки истинските причини за конфликтите. Характерен пример е избухналата през септември 1980 г. война между Ирак и Иран. В идеологическия конфликт широко се използва исляма. Управляващите кръгове в Багдад считат иранското правителство за погазващо ислямските принципи, обвиняват го в геноцид на неиранските народности, описват го като клика, носеща хаос и неизброими страдания за страната.⁶ Външната политика на Техеран е обявена за експанзионистка и проимпериалистическа, за разпалваща вражди и кръвопролития между мюсюлманските народи.⁷ Р. Хомейни пък нарича иракските баасисти "лицемерни безбожници" и сравнява прокламирания от тях арабски национализъм с ционизма.⁸ Саудитската, мароканска и йорданска върхушки гледат с враждебност и опасения на издигнатите от иранското духовенство лозунги, посочващи, че истинската мюсюлманска власт е само републиканската. Сунитските богослови критикуват остро шиитските, провъзгласили Хомейни за "наместник" на т.н. "скрит имам", че се отклоняват от проповедта на пророка. Конфликтът между правителството и "Мюсюлманските братя" в Сирия непрекъснато се подхранва от вековното отчуждение между сектата на алаутите, от която произхожда значителна част от ръководството на страната и останалото сунитско мнозинство.

Вътрешните и външни конфликти се задълбочават от претенциите за лидерство в мюсюлманския свят. Към оспорващите го вече

десетилетия Египет, Саудитска Арабия и Пакистан се присъединяват Иран и Либия. Иранските лидери, наред с критиката срещу саудитската върхушка, обявяват ръководителите на Египет и Пакистан за "слуги на дявола", възплащаван днес от Съединените щати. Прокламираната от М. Кадафи "трета световна теория", както показва самото ѝ название, е предназначена да разрешава не само стоящите пред правоверните, но и пред цялото човечество проблеми. Разгарящите се с най-разнообразен характер и сила съперничества превръщат мюсюлманския свят в причудлив и бързо изменящ се обществено-политически калейдоскоп. При обръщането към исляма от всички сили и групировки, неговото значително влияние и вътрешна двойственост още повече се "политизират", придавайки му противоречива, често пъти дори диаметрално разнопосочна в социално отношение роля.

Кои са основните причини за това обръщение към исляма и какво е нашето отношение?

Когато разглежда епохата в Русия през втората половина на XIX в., В. И. Ленин отбелязва, че "апелът към "Духа" е идеология, която неизбежно се появява в такава епоха, когато целия стар строй "се е преобърнал" и когато масата, възпитана в този стар строй, всмуквала с майчиното си мляко принципите, привичките, традициите и вярванията на този строй, не вижда и не може да види какъв е "установяващият се" нов строй, какви обществени сили и как именно го "установяват", какви обществени сили са способни да донесат спасение от неизбежните, особено тежки бедствия, характерни за епохата на "рушене".⁹ Лениновата характеристика на съзнанието в периодите на обществен прелом очертава същността на идеологическите процеси в съвременния мюсюлмански свят. Спъван от остатъците на близкото и далечно минало и поляризиран от основното противоречие на съвременността, той особено мъчително изживява преходното между две епохи време. Затова и обръщането към така дълбоко вкоренения "дух", към исляма е масово и всеобщо, разгръща се на разнообразни равнища, засягайки всички сфери на обществено-политическия живот.

В отношението си към исляма, както и към всяка религия, комунистите се основават на същността му като идеалистичен и превратен, проповядващ вяра в свръхестественото мироглед, дължащ се на илюзорното отражение на битието. Като всяко религиозно-фантастично възраване и той е продукт на определена социална действителност. К. Маркс отбелязва, че религиозното отражение на битието ще изчезне, когато се утвърдят разумните връзки между хората и природата, когато свободното обединение-съюз между индивидите ще контролира обществения и жизнен процес.¹⁰ Възникнал на определен етап от развитието на обществото, ислямът като идейно явление ще съществува закономерно докато са налице условията, които го пораждат и подхранват.

Преходно идейно-социално явление, ислямът е като всяка религия "свещен образ на човешкото самоотчуждение".¹¹ Той сковава волята на човека или я насочва по илюзорни пътища, опустошава неговата душевност, подчинявайки го както на реални, но чужди, така и на фантастични, плод на неговото въображение сили. По думите на Фр. Енгелс религията води до изтръгване на присъщото на човека и природата съдържание и пренасянето му върху "призрака на бога", което е акт на самоопустошаване на човека, на принасяне в жертва на неговото достойнство и свобода.¹² Свързано с чувствата, ислямското, подобно на всяко религиозно отчуждение нанася поражения върху личността не само в сферата на духовните й преживявания, но и при възприемането и отразяването на обществения живот. "Идеята за бога, подчертава В.И. Ленин, винаги приспива и притъпява "обществените чувства", подменя живото с мъртво, тъй като винаги е "идея на робството".¹³ Господстващият ислям, придава на редица форми на обществото божествени функции, като утвърждава експлоатацията и подтисничеството.

Същността на религията, нейният характер и функции срещат в цялата история на човечеството съпротивата на разума, стремежа на хората да се освобождават от всякакъв вид насилие и гнет. Научният

социализъм има великата заслуга, че съзря и очерта истинския реален път към преодоляването на религиозните заблуди. Продукт на определена социална действителност, те могат да бъдат отстранени не само чрез атеистични идеи, а посредством реално и целенасочено революционно действие. Комунистическо по характер, то унищожава частната собственост и всички породени от нея отчуждения, включително и религиозното.¹⁴ Именно чрез активно и коренно преобразуване на света по пътя към "царството на свободата", човечеството се освобождава и от най-разпространената форма на духовната несвобода — религията.¹⁵ Нейното преодоляване е важен елемент за осъществяването на най-висшата, по думите на К. Маркс, мисия на комунизма: във възвръщането на човека на самия него, в създаването му като истински субект на историята.¹⁶

Материалистическият атеистичен характер на научния социализъм съвсем не означава статична доктринерска позиция към религията, включително и спрямо исляма. Напротив, в отношението към тях ясно проличава и другата основна черта на научния социализъм — неговия диалектически метод, който подпомага трезвата оценка на всички изяви на религиозните вярвания като обществено явление. По този повод българският философ и религиовед Т. Стойчев посочва необходимостта да се прави принципна разлика между двете форми на религиозните идеи. "Едните, свързани с материалните интереси на господстващите експлоататорски класи, са изпълнявали изключително консервативна функция, а другите се разработвали и тълкували по такъв начин, че те са могли да служат на революционните цели на народните маси и затова са били дезинтегриращи по отношение на старото и интегриращи по отношение на новото".¹⁷

Очертаната диалектическа постановка отразява не само реалистичния анализ на историята и съвременната изява на масовите социални движения. Тя показва как комунистите прилагат подхода на основоположниците на научния социализъм спрямо борбата на експлоатираните низини. Класиците ни предоставят блестящи образци за нейн анализ включително и в условията на т.н. "източно общество" и на

мюсюлманския свят. В.И. Ленин настоя при оценката на разгърналите се под религиозни лозунги движения комунистите да изхождат от научния класов подход. Необходимо е внимателно да се отчитат конкретните условия, националната специфика и особеностите на етапа на революцията, в която тези движения излизат на преден план.

Политическият протест под религиозна обвивка, отбелязва В.И. Ленин, е "явление, присъщо на всички народи на известен стадий от тяхното развитие", заключение особено актуално в наши дни при оценката на процесите и събитията в мюсюлманските страни.¹⁸ В изнесения от Л.И. Брежнев пред XXVI партийен конгрес, отчетен доклад на ЦК на КПСС, наред с констатацията за усиленото издигане в някои страни от Изтока на ислямски лозунги се категорично заявява: "Ние, комунистите се отнасяме с уважение към религиозните убеждения на хората, изповядващи исляма, както и други религии. Главното е какви цели преследват силите, които провъзгласяват едни или други лозунги. Под знамето на исляма може да се разгръща освободителна борба. За това говори историческият опит, включително и от последно време. Но той говори също, че с ислямски лозунги си служи и реакцията, която вдига контрареволюционни метежи. Следователно цялата работа е в това, какво е реалното съдържание на едно или друго движение".¹⁹

Комунистите имат натрупан значителен опит и в отношение то към вярващите народни маси. Още Вл.И. Ленин разработи конкретна програма за тяхното откъсване от религиозните заблуди в името на строителството на новия живот.²⁰ Той настоява за решителна и истинска борба за освобождаването им от тези насаждани от експлоататорите предразсъдъци и посочи като главни методи убеждението и уважението на религиозните чувства, личния пример и най-вече съвместната активна борба против "тъмните сили на капитализма".²¹

Изказани преди близо осем десетилетия, тези съображения за привличане на всички подтиснати на борба за по-добър живот са валидни и сега, особено за мюсюлманския свят. Тук продължават да възникват и разгръщат комунистически и революционно-демократични партии.²² Като се насочват към широките маси, те се съобразяват с

низкото обществено съзнание, с културната изостаналост и с привързаността към религията и традициите на най-многобройните слоеве от населението. За да ги привлекат комунисти и революционни демократи разработват гъвкава и реалистична тактика, встъпват в сътрудничество с религиозни мюсюлмански организации в името на общите цели в борбата срещу империализма и изостаналостта.

В светлината на поставените задачи редица видни ръководители на комунистически и революционно-демократични партии разясняват заетите позиции по религиозния въпрос. Изпълняващият длъжността Ген. секретар Сайфудин А. Маник посочва, че в програмните документи на Комунистическата партия на Бангладеш се подчертава дълбокото разбиране от комунистите на религиозните чувства. Също се заявява, че Компартията отстоява "близките до човешките идеали хуманистични принципи" на исляма.²³ Генералният секретар на Иранската народна партия "Туде" Нуредин Кианури, в отговор на напомнянето, че Р. Хомейни се отнася враждебно към комунистите, категорично заявява: "Ние вярваме в съвместното съществуване в рамките на революционното движение на марксистите и прогресивните религиозни сили. . . Нашата стратегическа задача е да създадем народен, демократичен и антиимпериалистически фронт, който да обедини всички религиозни и други организации, които могат и желаят да участвуват в него".²⁴ От особена важност за бъдещето на страната са позициите спрямо исляма на ръководителите на Афганистанската революция. В редица основни държавни документи и правителствени постановления се подчертава, че "уважението и закрилата на свещенната религия на исляма са осигурени".²⁵ В реч пред представители на духовенството партийният и държавен ръководител Бабрак Кармал заявява, че както в страната, така и на международната арена правителството ще действа и в съответствие с указанията на Корана: "Бъдете добри, правете добро и се подпомагайте взаимно! Не допринасяйте да продължава злото и несправедливостта".²⁶ Касае се за последователни усилия за намиране на общ език с вярващите маси в борбата за по-щастлив утрешен ден. Защото, както препоръча В.И. Ленин, единството в революционната

борба на угнетената класа за създаване на рая на земята е "по-важно от единството в мненията на пролетариите за рая на небето".²⁷

"Мюсюлманският взрив" дава възможност релефно да проличат характерните черти, измерения и очаквани последствия от масовите движения в мюсюлманския свят. Съвременността недвусмислено доказва, че например антимонархичният и антиимпериалистическият подем в Иран е неразделна част от световния революционен процес, доколкото тези елементи продължават да определят главната му социална насоченост. Като участвуват в борбата на иранските трудещи се комунистите ясно осъзнават, че използването на ислямски идеи за демократични цели и изпълняваната от исляма роля на идеология на прогресивни сили, са възможни само на преходен етап от развитието, преди всичко при осъществяването на задачите и целите на националноосвободителната и антиимпериалистическа борба. Като всяка идеалистическа концепция, и ислямската съдържа тенденцията към по-нататъшно "раздвояване" в противоположни насоки, особено при използването ѝ от полярни обществено-политически сили в решаващата схватка относно избора на пътя за развитие. И днес ислямът изпъква пред нас с цялата си мащабност и историческа ограниченост, с характерните за всяка религиозна доктрина и практика единство и разнообразие.

Българите са в досег с исляма повече от 1300 години. Петвековното съжителство в подчинение е породило още у дедите ни последователния отказ да се възприеме, каквото и да било от него и в България, за разлика от други места в света, след толкова продължително присъствие следите му са сравнително ограничени. Традиционната отчужденост от исляма като мироглед и начин на живот, съчетана с типичната ни нерелигиозност, довеждат преди и след Освобождението до предимно емпирични представи за култа към Аллах.

През последните десетилетия ислямската тематика заема по-широко място в научната и пропагандна литература. Най-голямо внимание се обръща на обществено-политическите последствия от влиянието на исляма върху определени групи от населението в нашата страна.²⁸ Направено е много за разобличаването на реакционната същност на ре-

лигиозните предразсъдъци, а разработените конкретни пътища за тяхното преодоляване довеждат за кратко време до значителна, историческа крачка напред.²⁹

Насочването на усилията към конкретни, належащи за разрешаване проблеми е може би една от важните причини за оставяне на по-задан план на общотеоретичните въпроси. Постиженията при разкриването на ролята на исляма в българската история засилват нуждата от по-обхватно изясняване на неговите корени, зараждане и развитие. Особено важно в наши дни е да се обърне по-голямо внимание на измененията в ислямската доктрина, използвана от появата и нейното оформяне като инструмент от различни социални и етнически сили. Реалистичният подход към съвременния ислям изисква да се проследи внимателно неговата еволюция и приспособяване към действителността във времето и пространството, да се разгледат и основните варианти в тълкуването на неговите принципи. За широки кръгове на обществеността у нас ислямът е монолитна доктрина и практика, докато реалността, ако не потвърждава обратното, най-малкото налага съществени корекции в този толкова разпространен възглед.

Настоящата работа цели да запълни някои от "белите петна" в нашата литература по тези съществени проблеми. Еволюцията на ислямската доктрина се проследява като цяло наред с характерните черти на оформилите се направления, течения и секти. Вниманието е съсредоточено върху основните догматични постановки. Критиката е сведена до минимум. В тази област у нас са публикувани редица трудове, за чиито несъмнени достойнства говорят и постигнатите от атеистичната ни пропаганда успехи. Приведена е с кратки коментарии само необходимата основна литература, предимно първоизточници и най-значителни изследвания, които могат да бъдат полезни при нужда от по-подробна информация за някои страни, събития или явления в исляма. Като приложения са включени карти, таблици и схеми, наред с указател за използваните имена, названия и термини.

ГЛАВА ПЪРВА

ВЪЗНИКВАНЕ И РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА ИСЛЯМА.

ОФОРМЯНЕ И СТРУКТУРА НА ДОКТРИНАЛНАТА СИСТЕМА

Ислямът е третото, възникнало най-късно универсално монотеистично вярване. Както предшествуващите го юдейство и християнство, той претендира, че дава окончателния верен отговор за същността на света и че прокламира спасителен път за човешкия род. Съдържанието на исляма и неговото разпространение, неговото минало и настояще му придават характер и измерения на световна религия.

АРАБИЯ ДО ИСЛЯМА

Ислямът се заражда в Арабия, просторен пустинен полуостров, получил името си от обитаващото го от незапомнени времена население.

Арабите навлизат през широките врати на историята под зеленото знаме на исляма, но и преди бурния си триумф, те не са извън нея.¹ В продължение на хилядолетие Арабският полуостров е на крайния фланг на възникващи в съседство крупни държави и империи. Тяхното разширение и сблъсъци на изток, север и юг, неминуемо го засягат. Отделни владетели дори предприемат походи към вътрешността, но суровите условия на пустинята им позволяват само ограничени мимолетни успехи.

ГЛАВА ПЪРВА

ВЪЗНИКВАНЕ И РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА ИСЛЯМА.

ОФОРМЯНЕ И СТРУКТУРА НА ДОКТРИНАЛНАТА СИСТЕМА

Ислямът е третото, възникнало най-късно универсално монотеистично вярване. Както предшествуващите го юдейство и християнство, той претендира, че дава окончателния верен отговор за същността на света и че прокламира спасителен път за човешкия род. Съдържанието на исляма и неговото разпространение, неговото минало и настояще му придават характер и измерения на световна религия.

АРАБИЯ ДО ИСЛЯМА

Ислямът се заражда в Арабия, просторен пустинен полуостров, получил името си от обитаващото го от незапомнени времена население.

Арабите навлизат през широките врати на историята под зеленото знаме на исляма, но и преди бурния си триумф, те не са извън нея.¹ В продължение на хилядолетие Арабският полуостров е на крайния фланг на възникващи в съседство крупни държави и империи. Тяхното разширение и сблъсъци на изток, север и юг, неминуемо го засягат. Отделни владетели дори предприемат походи към вътрешността, но суровите условия на пустинята им позволяват само ограничени мимолетни успехи.

През първите векове от новата ера по краищата на полуострова възникват държавни образувания, като Лахмидското, Гасанидското и Химyarитското царства. В тесен контакт с Персия, Византия и Етиопия, те участвуват в конфликтите помежду им, като изпитват тяхното силно политическо, културно и религиозно влияние.

Докато периферията търпи нашествия и влияние, защитената от пустинята вътрешност на полуострова прекосяват търговските кервани, които следват свързващите тогавашния Изток и Запад важни пътища. Тук преобладава класическият "истински" арабин — бедуинът. В едно европейско "Описание на целия свят и човечество" от IV в., арабите — "сарацини"^x са описани като хора, добиващи "с лък и грабеж" всичко, от което имат нужда, за да преживеят. Оценката е колкото обща, толкова и точна. Уседналото население, живеещо в оазисите и тържищата, се занимава със земеделие, занаятчийство и търговия; бедуините, наред със скотовъдството и керванджийството, изкарват прехраната си с плячкосване на уседналите жители чрез внезапни нападения. Често пъти грабежът се "узаконява" чрез своеобразно регламентирано изнудване. Жителите на оазисите заплащат редовен откуп за "покривителството" на едни, срещу нападенията на други бедуини.

Преобладаващата и сред бедуини, и сред уседнали родо-племенна организация от средата на VI в. търпи все по-чувствителните удари на дезинтеграционните процеси, породени от засиленото се имуществено неравенство. Патриархалните порядки и военната демокрация се съчетават с домашното робство, налице е лихварството и стремежът към обсебване на повече обработваема земя, поради увеличаващото се население и потребителски нужди. Назряват остри сблъсъци, неминуеми при преминаването от докласово към класово общество.

^x Сарацини — от скене — палатка /гр. ез./ — хора, водещи чергарски живот. Наименованието поражда редица дискусии сред европейските автори през средновековието. Някои от тях погрешно твърдят, че произлиза от Сара, съпругата на Авраам, докато другото тяхно име е агаряни от Агар, слугинята на Авраам, изгонена според Библията в пустинята със своя син Исмаил, считан за прадед на арабите.

Арабската история преди исляма е за правоверните епоха на "невежеството" /жахилия/. Арабите жажилци са езичници. Вярванията им не се възплащават от развита, както при гърци и перси, митология, а се съпътствуват с изключителна по образност и чувствен заряд поезия. Начинът на живот, различията между бедуини и уседнали, влиянието на вярванията на съседните народи, са решаващите фактори, които определят религиозното състояние на тогавашното арабско общество.

Религиозните вярвания на арабина са паганистично-примитивни. Той е пленник на суевория, опасява се от "лошия поглед", предпазва се с муски, заклинания и жертвоприношения. Преходите между заобикалящия го свят и свръхестественото се срещат непрекъснато. Негостоприемната пустиня и редките оазиси се населяват от всяващи страх духове /джинове/, част от които с течение на времето се превръщат в божества. Те се вселяват в характерни предмети, като камъни с външен вид напомним човешки форми и стават символи за поклонение. Други започват да се "отдалечават" от земята. Така богинята Алат в Хиджаз, божеството Ащар в Йемен, се възплащават от Венера. Отделни племена започват да отдават предпочитание на "свои" божества, които ако надделят, налагат и на своите съседи. Обединението между родовете и племената естествено води и до своеобразна интеграция на сходни божества. Над тях сред редица племена се очертава главно, наричано Лах, Илях, дори ал-Лах, ал-Илях — членуване подчертаващо неговата решаваща сила. Останалите божества, без да са отричани, постепенно се пренебрегват и минават на по-заден план. Краят на жажилията е време на процеси, характеризирани постепенно преход от политеизъм към монотеизъм.²

Преминването към единобожие се ускорява от засилващото се влияние на изповядваните от съседните народи вярвания. Юдейската религия носят преселващите се, поради преследванията в Римската империя евреи, които се настаняват в редица оазиси. Арабите се запознават със зороастризма от персийските търговци; редица негови елементи навлизат в техните вярвания направо или пречупени през юдейството и християнството. Християнството, изповядвано от Лахмиди и Гасаниди,

прониква от север и северозапад от Рим и Византия, а също и от юг от Етиопия, установила сериозно предимство в Йемен. Арабите възприемат християнството от неговите секти, най-вече монофизитството и несторианството. Привържениците на трите големи религии гледат на жахилийците с пренебрежение, считайки ги за езичници — варвари, но при благоприятен случай пропагандират сред тях своите вярвания.

Предизвиканият от отживяването на старите отношения социален кипез влияе и върху идейната надстройка. Като изследва обстановката в навечерието на възникването на исляма, видният съветски ориенталист акад. И. Крачковски отбелязва, че вече близо век и половина сред арабите се чувства политическо и духовно брожение. То се отразява в повишения интерес към религиозните въпроси и в несъмнения разцвет на поезията.³ Все по-важна роля играе и нарастващото чувство за етническа общност. То се подхранва от общия език и сходния начин на живот, от настъпилата "интеграция" на божествата. Сцеплението се подпомага и от установените периоди на междуплеменен мир, при поетичните "фестивали" на големите тържища и най-вече по време на поклонението на общите божества. Тогава престават постоянните взаимни нападения и съперничество, грабеж и мъст.

Процесът на осъзнаване на арабската самоличност се ускорява и от външния натиск. Наред с религиозното проникване, важно значение имат и нашествията на чужденците /ахам/: перси, етиопци и византийци. Около 530 г. ръководените от етиопския наместник на Йемен Абраха абисинци са отблъснати в Хиджаз. Събитието, в което фантазията се преплита с реалността, Енгелс счита, за "пръв акт на пробуждащото се арабско национално чувство, подгрявано освен това и от нашествията на персите, достигащи почти до Мека".⁴ Началото на VII в. е ознаменувано от заключителните акорди на гигантския сблъсък между Византия и Иран, завършил с драматични резултати. Двете владеещи Изтока империи са значително отслабени и тяхното влияние върху пограничните на Арабия области намалява.

Разрухата от чуждите нашествия и войни отеква на полуострова. Държавните образования по границите се разпадат, нараства ро-

лята на чергарските племена като керванджии и военна сила, което засилва разслоението сред тях. Старите ценности на племенния хуманизъм систематично се пренебрегват и нарушават от обогатяващата се върхушка, както в пустинята, така и в оазисите. Кризата, породена от преходното състояние на цялото общество, приема остри форми и се задълбочава.

Разхлабването на племенните връзки не позволява отново да се наложат предишните ценности и идеали. Времето неумолимо е отишло напред. Арабите се обръщат към монотеистичните религии и търсят във всемогъщия им бог опора за по-носен живот на земята. Но призова към този бог означава свързване с "чужденците", с мощни и враждебни държави, което е противно на нарастващото арабско етническо чувство. Появяват се ханифите — арабски монотеисти и аскети. Те се покланят на единен бог наричан Илах, но се разграничават от юдеи и християни, считайки ги за чужденци. Те, от своя страна, обявяват ханифите за неверници, а езичниците ги смятат, че изоставят вярванията на предците. Арабското "боготърсачество" се стреми да намери собствен път.

ЕДИН ПРОПОВЕДНИК В МЕКА НА ИМЕ МОХАМЕД ИБН АБДАЛЛАХ

"Около 610 г. в Мека, главният град на Хиджаз, започва движение, определило цялостния бъдещ религиозен живот на значителна част от човечеството".⁵ Новото вярване е свързано с Мохамед и ислямът често се назовава с неговото име — мохамеданство. Данните за живота и дейността на Мохамед са колкото исторически сведения, толкова, а може би и в по-голяма степен, агиографски произведения подобни на чудесните жития на светците.⁶ Във всички случаи, тази станала още преживе легендарна личност е обградена с нестихващи и в наши дни спорове. Едва в последно време се пристъпи към непредубеден анализ, но и той среща препятствията на второстепенни и ненаучни съображения.

Мохамед, чието име на арабски означава хвален, прославен, принадлежи към видния хашимитски род на господстващото в Мека и околностите ѝ племе Корейш. Мека е главно търговско и транзитно средище в Хиджаз и има влияние в цяла Арабия. Израз на политическото и икономическото надмощие на корейшите е утвърденото право да надзирават прочутата Кааба. Това е езическо светилище, чието наименование идва от кубичната му форма. В него се намират събрани многобройни идоли на почитаните от редица североарабски племена божества. Особено почитан в езическия пантеон е т.нар. "черен камък" — предмет от метеоритен произход.

Картината на религиозните култове в Мека и околността отразява преходното обществено-икономическо състояние, което намира отражение и в настъпилите политически промени.

Корейшитската върхушка излъчва форум, където под формата на уреждане ритуалите по периодичното масово поклонение на Каабата, всъщност се разискват стопанските и политически проблеми на града, отношенията с близките племена и оазиси. Тя още не разполага с организиран апарат за насилие, но установените по времето на пророка порядки вече говорят за кристализирано имуществено неравенство и противоречия. Разпространените стоково-парични отношения и тук, подобно на киселина, разяждат родовообщинния строй.⁷ Отживяващите родово-племенни норми не са в състояние да спрат засилващата се поляризация, а възникващите ранно-класови, по същност, институции все още не могат да я обхванат и регламентират.

Мохамед, син на Абдаллах и Амина, е роден към 570 г.^х Рано остава сирак и е отгледан от чичо си Абу Талиб, заемащ видно мяс-

^х Името на бащата на пророка, букв. "роб /абд/ на Аллах", показва, че божеството Лох вече е почитано от корейшите, но редом с редица други. Така известния чичо и покровител на пророка Абу Талиб се е наричал и Абд ел-Манаф — "роб на Манаф", друго местно божество. Сам пророкът нарича един от рано умрелите си синове Абд ел-Манаф, име, което някои богослови по понятни съображения прекръстват в Абдаллах.

то сред хашимитския род. От малък Мохамед е овчар, на младини започва да се занимава с керванджийство. Към 595 г. се оженва за доста по-възрастната от него и заможна вдовица Хатижа, което му позволява да разгърне търговия. Според традицията вече се ползува с уважението на съгражданите си. Преломът, довел до появата на исляма настъпва, когато Мохамед наближава четиридесетте. Повратът е колкото внезапен, толкова и логичен.

В спомените на съвременниците и в съзнанието на милионите привърженици основателят на ислямската религия остава като спокоен и умерен човек. Но външната уравновесеност всъщност крие болезнена чувствителност и богато въображение, съчетани с изключителен по надареност и мощ интелект. Търговската му дейност, делничният монотонен живот не го задоволяват и Мохамед живо се интересува от религиозните въпроси, дълго разговаря с християни, юдеи и ханифи. Той е очарован от разказваните му библейски притчи и възприема вярата за всемогъщия бог, който чрез избраници насочва хората по праведния път. Едновременно, меканският търговец не може да се примири, че неговите близки и съграждани са глухи за божественото слово, покланят се на идоли и нехаят, че поради своето неверие в съдния ден ще бъдат наказани с вечни мъки.

Размислите не му дават покой. Мохамед все по-често се отлъчва от семейството, остава сам в пустинята, уединява се в пещерата на планината Хира край Мека. По време на молитвите си към този най-могъщ бог, изпадайки в мистичен екстаз, бившият керванджия е "озарен" от видения и халюцинации. Той "чува" тайнствен глас, който му казва: "Ти си пратеник на Аллага".

Хронологията на последвалите събития не е съвсем ясна. Според мюсюлманската традиция, на 26 срещу 27 рамадан 610 г. през т.нар. "нощ на предопределението", Мохамед отново се среща със свръхестественото същество. То му повелява: "Икра!" /рецитирай,

чети/ и когато Мохамед смутен казва, че не може, то го разтърсва три пъти с думите: ^x

Чети, от името на господаря ти, който създаде.

Създаде човека от съгъстена кръв /алак/. ^{xx}

Чети! И твоят господар е най-щедрият,

който научи на калам, ^{xxx}

научи човека, това що не знае. ⁸

Мохамед повтаря тези думи. Това е и началото на "божественото откровение". В продължение на три десетилетия той ще го "получава ниспослано" и рецитира пред хората около себе си, които ще го запомнят и записват. Така ще се оформи Коранът, свещенната книга на мюсюлманите. ^{xxxx}

Мохамед се завръща разстроен в къщи. Съпругата му го успокоява и го завежда при братовчед си ханифа Уарака ибн Нуфал, който познава Библията. ⁹ Научавайки за преживяното и чутото, Уарака възкликва: "Това е законът /номос/, ниспослан на Мойсей!" Така Мохамед се нарежда сред пророците, чрез които единственият бог предава волята си на хората.

^x Мохамед казва, че не е в състояние да проповядва /все още/ тъй като е "уммий" – "неграмотен", т.е. не познава божествената истина, за да може да я разпространява сред хората. Терминът "уммий" е обект на многобройни спорове. Започнати от богословите преди хилядолетие, те не са стихнали и в наши дни, особено с намесата и на европейските изследователи.

^{xx} Има се предвид човешкият зародиш в матката, по-нататък за човека в Корана също се говори че е създаден от капка, глина, семенна течност и др. /Коран, 86:5-6; 36:77; 56:58; 53:45-46/.

^{xxx} Калам, от гръцкото каламос – тръстикова пръчка, служеща за записване /ар./. Налице са различни тълкувания на термина. И.Ю. Крачковски го разяснява като "писменост на откровението".

^{xxxx} Коран – букв. четиво /ар./. Произходът е свързан с "кериана", означаваща на сириак четене, рецитация на писанието.

Легендата разкрива и начина, по който според мюсюлманската доктрина Аллах осенява своите пратеници и избранници. От една страна това е самото ниспославане /танзийл/ на откровението, извършвано посредством архангел Гавриил. От друга страна това е прякото божествено вдъхновение, внушение /илхам, уахи/, което озарява сърцата на пророците и водейки ги по правия път, насочва и техните последователи. Делата на Мохамед, следващ вдъхновението, стават редом с ниспослания Коран втория основен източник на мюсюлманската доктрина.

Мохамед започва да речитира божественото откровение пред близките, което е и начало на публичната проповед. Скоро се оформя група от последователи, повярвали в неговата мисия, и придържащи се към наставленията му. Най-напред са Хатижа, дъщерите Рукая, Умм Кулсум и Фатима, братовчедът Али ибн Абу Талиб, бъдещ съпруг на Фатима, бившият роб на Хатижа Зеид ибн Хариса. Важна е подкрепата на заможния търговец Абу Бакр, който след смъртта на пророка става негов пръв приемник /халиф/^X. Откупеният и освободен от Абу Бакр роб, абисинецът Билял, с мощния си глас ще призовава последователите за събиране и молитва. Присъединява се и Осман ибн Афан от знатния корейшитски род Омея, впоследствие трети халиф. Оформя се ядрото на религиозна секта, която въпреки изпитанията постепенно нараства.

Мохамед проповядва, че върховно същество му възлага да прокламира неговата небесна воля и да възстанови в Арабия практикуваното още от библейския праотец Авраам /на ар. Ибрахим/ единобожие. Това свръхестествено същество му предава своята воля посредством дух, който по-нататък мюсюлманските теолози ще определят, че е архангел Гавриил. Постепенно съществото започва да се асоциира с единния бог на юдеите и християните, наричан от арабите в Йемен

^X Халиф — от халафа — следвам, замествам /ар. ез./. Терминът халиф се среща два пъти в Корана и има значение на наместник-представител на Аллах на земята, отнасяйки се до Адам и до Давид /Дауд/, /2:28, 38:25/.

Рахман /милосърден/^х, но също и с божеството Лах, Илях, вече почита-
но като главно от редица арабски племена. То обаче не само превъзхож-
да останалите божества, но въобще ги отрича, настоява, че е господар
на този и отвъдния свят, че е единствен творец и повелител на вселена-
та, че нему и само нему следва да се покланят всички хора. Видно е,
че в съзнанието на Мохамед догмата на юдейството и християнството за
всемогщия бог се съчетава с арабските традиции и зародилия се хани-
физъм. Извършеният постепенно синтез представлява идеологически
поврат: Лах, от надделяло над останалите върховно божество, се прев-
ръща в единствен бог — категорично и само в ал-Лах, в Аллах /богът/.
Призивът му към неговия арабски пратеник е вечен, както за всички
пророци. "Казвай: Аллах е един, Аллах е вечен, не ражда и не е роден,
не му е равен нито един"¹⁰.

Мохамед остава докрай убеден в мисията си на пророк /на-
би/, на посланик /расул/ на Аллаха и твърди, че чува неговото открове-
ние, ясно различавайки го от собствените мисли. То идва внезапно и ви-
наги спонтанно, въпреки че сам Мохамед търси да бъде осенен от него в
моменти на затруднения, за да намери правия път.

Мохамед споделя, че всеки път когато до него достига от-
кровението, като че ли някой му "изтръгва думата". Съвременниците
сочат, че трепери и се изпотява, че често изпада в безсъзнание, след
което рецитира това, което е твърдо убеден, че му е внушено като "глас
отвън". Твърдението на редица изследователи, че "приемането" на
гласа представлява истерия или епилептичен припадък, се опровергава
от цялостния облик и поведение на пророка. Подсъзнателното у него
е изключително богато. Когато след халюцинационната криза рецитира,
той излага свързана мисъл, въпреки, че я предава в необичайна форма.
По-правдоподобна е тезата за мистико-религиозна емоционалност,

^х Името Рахман има различни преводи: милостив, милосърден, а
също и "всемилоств", както е възприето да се превежда у нас известния ко-
раничен пасаж /ар/.

която в моментите на нервно напрежение приема формата на екстатичен транс. Вярата в собственото призвание и свръхестествена подкрепа не се разколебава от насмешките и оспорванията, от трудностите и пораженията, укрепва, но не преминава в крайности при успехите и последвалия триумф.

За проповедите на Мохамед по това време се съди по Корана в т.нар. "мекански глави" /сури/ ^х. В тях отначало централно място заема идеята за близък катаклизъм, при който неверниците ще бъдат подложени на вечни мъки. Сурите с тематиката, предвещаваща края на света и "страшния съд," са сходни с писанията на Стария и Новия завет и особено с раннохристиянското "Откровение" /Апокалипсис/ на Йоан. Предсказанията съдържат голяма поетична сила и целят не само да привлекат околните, но и да сплотят привържениците. Подобно на последвалите преди изпращаните от бога посланици — пророци Соломон /ар. Сюлейман/, Мойсей /ар. Муса/ и други, и следващите сега Мохамед като праведници ще бъдат спасени от божия гняв и възнаградени.

Корейшитската върхушка вижда в проповедите на Мохамед за единствен бог, заплаха за традиционния си контрол върху езическия пантеон Каабата. Мохамед остро осъжда нейния стремеж към обогатяване, лихварството, грабежа на изпадналите в беда, насилието спрямо слабите. Доскорошният кевранджия предрича, че които вършат несправедливости, гневят бога. Ако не се покаят навреме, очакват ги адски мъки.

Корейшите гледат все още скептично на тях, но възможността прелюдията да започне още на земята е крайно обезпокоителна. От всички страни на мохамедовия призив, с евентуални най-опасни последици е социалната, защото не само привлича, но може и да мобилизира недоволните от корейшитската хегемония.

^х Сура — от късноеврейската шура — "ред", но Мохамед схваща и употребява термина като "част", "откъс" от "небесната книга".

Мохамед и неговите последователи са посрещнати с насмешки, които бързо преминават в открита враждебност. Те са обвинени, че изоставят вярванията на дедите. Корейшите твърдят, че Мохамед не е никакъв божи пратеник, а прорицател или поет обладан от духове, че разказва притчи, чути от чужденците юдеи и християни, че се покланя, провъзгласявайки го за единствен и всемогъщ, на техния бог Рахман.

Пророкът, неговите близки и последователи, са подложени на бойкот. Мохамед и привържениците му от видни семейства се ползват от традиционното покровителство на рода срещу всякакви посегателства, но присъединилите се към сектата хора от низините, чужденците и робите, са напълно беззащитни. Ислямът дава и първите си мъченици. За да облекчи изпитанията, проповедникът призовава част от последователите да потърсят убежище в християнска Етиопия. Няколко десетки, сред които са Осман ибн Афан и Рукайя, емигрират. По това време Мохамед не разграничава своето вярване от християнската религия.

В настъпилите трудни времена значителна подкрепа е присъединяването към сектата на видния корейшит Омар ибн Хаттаб. Със своята силна воля и последователност, съчетани с гъвкавостта на умел политик, той има големи заслуги за укрепването на новата вяра, а по-късно и за нейното разпространение като втори халиф.

Изпитанията и трудностите продължават. През 619 г. умира Хатижа и чичото — настойник на пророка Абу Талиб, старейшина на рода Хашим. Без да приема вярата на своя племенник и въпреки произтичащите неудобства, той поддържа оказваното от рода покровителство. Заменилият Абу Талиб като старейшина Абу Лахаб е заклет враг на упорствуващия проповедник. Положението става нетърпимо, крoи се заговор за убийството му, пророкът трябва да напусне града.

ЗАСЕЛВАНЕ В МЕДИНА

На 24 септември 621 г., тайно оставилият Мека Мохамед пристига в разположения на около 450 км на север гр. Ятриб. Известен

също под името "град" /мадийна/, той по-късно ще бъде наречен и Мадийна ал-наби /град на пророка/ — Медина.^х Тук живеят арабските племена Аус и Хазраж, които са езически, но отделни техни родове споделят вярванията на ханифите, други изповядват християнството. Редом с Аус и Хазраж оазиса обитават силно арабизирани, изповядващи юдейската религия племена. Налице е истинска мозайка от вярвания, връзки и съперничества.

Мохамед е поканен от враждуващите помежду си Аус и Хазраж за съдник при техните спорове, породени от недостигащата от пренаселването на оазиса земя. Годината на емиграцията, /хиджра/ поставя и началото на мюсюлманското летоброене. Изборът, направен шестнадесет години по-късно от халифа Омар, е напълно логичен. Преселването в Медина е нов период в живота на Мохамед и решителен етап в развитието и разпространението на проповядваната от него вяра.¹¹

Мохамед се преселва в Медина с близо двеста привърженици, към които скоро се присъединяват и емигриралите в Етиопия. Получили почетното наименование "преселници" /мухаджири/, те играят все по-нарастваща политическа роля. Приелите проповедника ятрибци, влизат в историята като "поборници" /ансари/, име, което и днес се споменава с благоговение. Между Мохамед и приелите го мединци е постигнато споразумение, което, достигнало до наши дни, се счита за първата мюсюлманска "конституция".¹²

"Конституцията" гласи, че Мохамед, като пратеник на Аллаха и "според Него", трябва да подпомага да се разрешават възникналите спорове. В документа се посочва, че: "Вярващите от племето Корейш и тези от Ятриб, а също и тези, които са се присъединили към тях и се борят заедно с тях, образуват една общност, единствена и различна от другите хора. . . евреите образуват една общност с вярващите. ".^{xx}

^х В арабския език звуците "а" и "е" се изписват с един и същ буквен знак.

^{xx} Терминът, че евреите образуват общност "с" вярващите е обект на различно тълкуване, най-вече дали означава, че те са "в" или "заедно" с уммата. Същественото е, че при по-нататъшното разграничение уммата ще придобива прилагателното "мохамедова" и ще изключва всякакви друговерци.

Терминът "общност" в документа е обозначен като "умма", буквално "майка", с което може би се цели да се подчертае, че има решаващо значение за живота на присъединилите се към нея, че които я съставляват са помежду си като братя.

"Първият опит за образуване на държава, отбелязва Ф. Енгелс, се състои в разкъсването на родовите връзки".¹³ Докато евангелското християнство проповядва навлизащите в неговите общини, новопокръстени чрез вярата, като с меч да разрушат доскорошните си семейно-патриархални и социални връзки, ислямът, както показва "Конституцията", далеч не е така категоричен. Той настоява за сливане на родовете и племената, но не и с цената на загубване на тяхната индивидуалност.

Сектата от Мека прераства в общност на хора, обединени предимно от религиозната връзка. Принадлежността към тази общност се определя от почитанието на Аллаха като единствен и всемогъщ бог и от непрекословното следване на неговия пратеник и пророк Мохамед. Общността /умма/, започва да придобива строго ограничен смисъл на общност само за правоверните и именно като "мохамедова" /мухаммация/ тя става първообраз на общественно-политическата организираност на мюсюлманите. Най-съществената черта на уммата — сливането на религиозния авторитет с политическата власт, има фундаментално значение за по-нататъшното ѝ развитие и съдба.

Ролята на проповедник и държавник влияе върху поведението и дейността на Мохамед. За разлика от "меканските", в така наречените "медински" сури на Корана, преобладава по-спокойният тон, предричаното неминуемо второ пришествие е отложено за бъдещето, третират се "земни" проблеми. Около двеста стиха, уреждащи отношенията между членовете на уммата, съдържат предписания с юридически характер. Освещава се господстващото положение на съпруга, но при развод той се задължава да върне на съпругата цялото нейно имущество, внесено в семейството.¹⁴ Коранът утвърждава частната собственост и определя начините за нейното съхраняване, наследяване и размяна. "Уважението, дължимо на собствеността на един човек — заявя-

ва пророкът – е също толкова важно, както уважението, дължимо на неговия живот и на неговата чест”.

Признаването на имуществено неравенство се съпровожда с призив към неговото смекчаване в името на ”солидарността и хармонията” между правоверните. Поведението, правата и задълженията на индивида се насочват към вътрешното сцепление и разширяване на уммата. На пророка се приписва и препоръката, в нейните рамки правоверните да използват съвместно ”водата, пастбищата и огъня”. Повечето от посочените от Мохамед императиви, скоро ще започнат да се осъществяват, пречупени през порядките и възможностите на историческата епоха.

Социално-икономическите и политически по характер постановки в Корана, наред с думите и действията на пророка, носят следите на все още живите родово-племенни егалитарни порядки редом с белега на носталгия по тях. Същевременно те отразяват и утвърждават извършвания се преход от безкласово към класово общество. Мохамед чувства, че възникналото имуществено неравенство е вече необратимо, приема го, въпреки че се стреми да го ограничи. Той осъжда не богатството въобще, а тези, които го трупат и забравят за Адлаха и за мюсюлманските си задължения. Прагматик и идеалист, пророкът възлага на уммата грижата за неимуците и изпадналите в беда – задължение, което до исляма се поема от рода и племето по силата на присъщото им вътрешно сцепление и кръвна връзка. Сега тези спояващи фактори се освещават в религията с повелята, че всички правоверни трябва да се подпомагат един друг. Съчетанието между двете на пръв поглед разнопосочни задължения се оказва извънредно ефикасно за взаимното им укрепване и жилавина, продължаващи вече над хилядолетие.

С утвърждаването на частната собственост като непротиворечаща на равенството, Мохамед всъщност подкопава неговите материални основи. Призивът за братство, справедливост и взаимопомощ само може отчасти да го замъгли и прикрие. Социалното неравенство се определя като естествено, следователно, то не противоречи на волята

на Аллаха. Нещо повече, внушава се, че различията в собствеността са маловажни. На другия свят хората ще бъдат различавани по други признаци, към които Аллах има предпочитание, а именно благочестивостта и принадлежността към истинската вяра. С постановките си за равенството ислямът придобива характер и особености на доктрина, създадена на границата между два обществени строя. Непоследователните, дори противоречиви трактовки на проблема за собствеността на общността и индивида, за връзката и взаимната зависимост помежду им, обуславят споровете при ислямското тълкуване на един основен въпрос, свързан със социалното битие и развитие.

Престоят в Медина води и до разграничаването на проповядваната от Мохамед вяра от юдейството и християнството. Отначало пророкът счита призива си за повторение на казаното от предишните божии пратеници, особено Мойсей и Христос. Мохамед вярва, че ще бъде възприет от последователите на тяхното учение също за пророк, тъй като той всъщност само "преоткрива" божествената воля. Опитът за единодействие намира израз и в мединската "конституция". Всички стъпки на пророка са примирителни, целта му е да получи признанието на юдеи и християни.

На пръв поглед условия за компромис съществуват, но изискването на Мохамед е такова, че за да бъде възприето е необходима дълбока трансформация и на двете монотеистични вярвания. Техните последователи в Арабия не са в състояние да я извършат. Християнизираният арабски родове в Ятриб са малобройни и споровете помежду им не стихват дори и при съдничеството на Мохамед. Истинският проблем обаче възниква с юдейските племена, които са многобройни, добре организирани и играят съществена роля в стопанския живот на града и областта. Те не приемат Мохамед за пророк. Юдейските проповедници оспорват точността на рецитацията му на божественото откровение, обявяват я за "невярна с оригинала", който имат записан и почитат в свещенните си писания. Започват и насмешки, към които меканският проповедник е особено чувствителен. Противопоставянето кара Мохамед да утвърждава вярване, различаващо се от двете религии. Освен че

трябва да усили сцеплението между привържаниците му, то трябва да е по-приемливо за езическите арабски племена и едновременно да отговори на критиките на християни и юдеи. Очерталото се коригиране на целта, следвана с всякакви средства, има последствия за цялата по-нататъшна история на човечеството.

НАЛАГАНЕ НА ВЯРАТА В АЛЛАХА В МЕДИНСКИЯ ОАЗИС. КОНФЛИКТЪТ С МЕКАНСКАТА КОРЕЙШИТСКА ВЪРХУШКА

В началото на 624 г. Мохамед променя посоката на молитвата от Ерусалим към Мека. Обръщането ѝ към почитаната от многобройни арабски племена Кааба, като езическото светилище, сега се изпълва с ново съдържание. Пророкът обяснява, че тя е построена от Авраам и сина му Исмаил, прадеди на човешкия род, които са и първи почитатели на единствения Аллах, последвани по-нататък от пророците.^x В мединските стихове епитетът — име Рахман се среща значително по-рядко, за да се избегне свързването му с бога на юдеи и християни. Започва и активно взаимствуване от арабските традиции. Тълкувани в духа на единобожието, те допринасят за оформянето на основните догми и предписания на исляма.

Наред с "арабизирането" на Аллаха започва и полемиката. Най-напред тя е насочена срещу юдеите, като Мохамед се надява, че ще може да установи "общ фронт" с християните. Обвиненията срещу евреите стават особено силни. В съответното божествено откровение се разкрива, че те съзнателно са скрили част от ниспосланото на тях преди, преиначили са Тората, като я тълкуват лъжливо и според интересите си, не изпълняват поетите задължения, по-алчни са дори от неверниците—многобожници. Скоро християните също стават обект на нападки, тъй като и те отхвърлят мохамедовите претенции.

^x Показателно е, че Мохамед нарича Авраам за почитанието му на единствения Аллах с познатото вече име "ханиф" — единобожник.

Конфликтът с юдеи и християни не означава за Мохамед, че проповядва ново вярване. Напротив, пророкът твърди, че неговото учение не е нищо друго, освен вечната единна религия на единобожието, която в различни времена Аллах разкрива на Авраам, Мойсей, Давид, Исус и на други пророци, за да възвръщат забравилите или пренебрегнали я техни съвременници. Мохамед прокламира, че е призван от бога да възстанови тази единна и първоначална вяра. Както предшествувалите го пророци, той извършва тази своя мисия чрез Корана посредством поредното, но вече последно предаване на божественото откровение от вечната небесна "божия книга".

Въпреки личното убеждение на пророка, разграничаването от юдейството и християнството всъщност очертава контурите и наименованието на една нова религия. Тя започва да се нарича ислям, което обозначава подчинение, покорност, отдаване на Аллах, подобно на извършеното за пръв път поклонение от Авраам, проповядвано от последвалите го пророци. Привържаниците на Мохамед, от "вярващи" /муминуна/, откъдето идва и названието правоверни, започват да се наричат "отдали се, покорни" — мюсюлмани /муслимуна/, като и двете наименования в наши дни са идентични. Терминът мюсюлмани най-пълно отразява същността на исляма като монотеистична религия. Всъщност, провъзгласеният неин идеал и издигнат призив за пълно подчинение на човека на стояща извън него сила, са във вечно противоречие с творческото прометеуско начало у него.

Постигането на превес над меканската върхушка за оформящата се в Ятриб умма, става главна политическа цел на Мохамед. Осъществяването ѝ трябва да доведе до овладяване на престижната Кааба, до политическо и икономическо надмощие в района. По указание на пророка, неговите привърженици предприемат нападения над меканските търговски кервани, което да им донесе и необходими средства за съществуване. Пророкът обявява типичните бедуински набези за плячка /газу/, за възмездие срещу неверниците, причинили на мюсюлманите обиди и притеснения. Набезите придобиват облика на религиозно задължение, чрез което всеки правоверен укрепва уммата. "Газу" разши-

рява обсега си като "завоевание", превръща се в борба и "свещена война" /жихад/ за триумфа на исляма, утвърждавайки се като един от неговите основни "стълбове". На участниците пророкът обещава наред с плячката райско блаженство, без разлика дали ще победят или загинат.¹⁵ Религиозният императив дава специфична окраска на политическите цели и икономически интереси.

Медина се намира на пътя свързващ Мека със Сирия и мохамедовите последователи предприемат нападения над меканските кървани, с което застрашават материалната основа на могъществото на корейшите. Въоръженият конфликт с Мека е неизбежен. През март 624 г. край Медина, в битката до кладенците Бадр, Мохамед с около 300 привърженици разпръсва отряд от близо 800 мекански воители. Уязвената при Бадр меканска върхушка взема реванш на следващата година при Ухуд. Мединците понасят тежко поражение, ранен е сам пророкът. Окуражени от успеха при Ухуд през 627 г., корейшите предприемат поход към Медина, за да я завладеят и приключат веднъж завинаги с уммата и нейния лидер. По съвета на съратника си персиец Салман, пророкът заповядва да се прокопае ров /хендек/ на уязвимите места около града. Нововъведението за Арабия се оказва решаващо предимство. Няколкохилядният, подсилен с бедуини, мекански отряд е спрял край рова и продължилата двадесетина дни обсада завършва без успех. Провалът лишава корейшите от предимствата при Ухуд и безвъзвратно им отнема стратегическата инициатива.

Военните действия срещу Мека се съпровождат и с разправа с юдейските племена. Освен че са се противопоставили на мохамедовата проповед, те отказват съдействие в борбата, някои съчувствуват и дори подкрепят корейшите. Наличието на тази "пета колона" е нетърпимо за пророка, който заявява, че "отцепилите се от уммата отиват в ада". Юдейските племена бану Кайнука и бану Надир са принудени да се изселят и тяхното недвижимо имущество е разпределено между мухаджирите. Пред племето бану Корейза е поставена алтернативата или да приеме исляма, или да бъде унищожено. Отказът довежда до избиването на всички пълнолетни мъже, жените и децата са продадени в

робство на съседните племена. Пророкът получава красива наложница. По-късно е нападнато еврейското племе, обитаващо оазиса Хайбар, разположен на стотина километра от Медина. След като се предават, евреите са подложени на традиционния грабеж, но поне засега правоверните нямат намерение да се заселват в оазиса. Бану Хайбар са оставени да изповядват религията си и да обработват земите, като заплащат данък на уммата. Очертават се основните варианти за третиране на победените, които остават немюсюлмани. Тези методи се прилагат, при възможност, дори до наши дни.

Разправата с местната опозиция укрепва положението на правоверните. Медина се превръща в селище-център на хомогенната и суверенна умма. Към нея се присъединяват все повече племена от околностите, следващи според бедуинската традиция по-силната или надделяваща страна. Мека е все по-изолирана. Загубата на стратегическата инициатива започва да се очертава като прелюдия към поражение.

Присъединяването на арабските племена намира израз и в сключените бракове на Мохамед с дъщери на техни вождове и от видни родове. Връзките на пророка със слабия пол са предмет на обширни описания. Многото жени са доказателство за могъщество и знак за престиж сред околните. Пророкът узаконява многоженството, като предписва според божие откровение на правоверните да имат до четири съпруги.¹⁶ Напрегнатата борба за установяването и разпространението на "правата вяра" довежда до постоянното преобладаване в уммата на жените и особено на вдовиците. Продиктувана от обстоятелствата, религиозно осветената полигамия придава характерен облик на мюсюлманското общество и цивилизация.

През 628 г., по време на езическия месец за поклонение на Каабата и околните светилища, съпроводен от многобройни последователи, Мохамед се отправя към Мека. Той възнамерява да направи ритуалната обиколка около Каабата и да извърши жертвоприношение с овен, като почит към жертвоприношението на Авраам. Целта му е да покаже обособената самоличност на ръководената от него умма и подчертае, че проповядваната вяра е в унисон с арабските традиции.

В долината Худайбия край Мека поклонниците са спряни от корейшитски отряди. При надвисналата опасност от стълкновение Мохамед решава да води преговори. Сключеното съглашение установява десетгодишен мир, Мохамед обещава безопасност за меканските кервани. Мюсюлманите получават възможност всяка година в месеца на поклонението да влезат в Мека и да престоят три дни, изпълнявайки своя религиозен ритуал около Каабата. Съглашението означава примирие между корейшите и отцепилият се от тях проповедник, с което приключва откритият и драматичен конфликт помежду им. Скоро ще настъпи и окончателната развръзка.

В хода на съвместния живот между мухаджирите и ансари, в стълкновенията с евреите и в споровете с "лицемерите" в Медина започват да се очертават контурите на държавната организираност. Тясно свързана със съществуващите родово-племенни порядки, тя придобива и черти, внесени чрез прокламираното от пророка братство между правоверните. Волята на ръководителя на уммата, съчетаващ властта си на съдия и военачалник с религиозния авторитет на пратеник на Аллаха, е безпрекословна. За да я провежда, пророкът разполага с тесен кръг от "съратници" /асхаб, буквално сподвижници/, ползващи се с името на негови приближени. На тях той предоставя важни политически и дипломатически мисии, възлага им ръководството на въоръжената сила, все още с характер на опълчение. Военните победи донасят плячка, която се разпределя равностойно между участниците, но една пета се предоставя на пророка, който я използва за цели в интерес на цялата общност. Това е и първообразът на държавната хазна. Появява се и зародиш на "полиция", или по-скоро на "обществена безопасност", съставена от хора готови на всичко, за да изпълнят заповедите или внушенията на пророка.

Създадената все още рудиментарна ръководна административна структура се опира на племенните вождове, които играят ролята на междинно звено и продължават да се ползват от предишните си привилегии и авторитет. Този авторитет се преутвърждава по своеобразен начин от налагащата се в общността на правоверните мюсюлманска

идеология. Нейното навлизане определя и очертаващото се законодателство, чийто основен източник са божественото откровение и преките действия на пророка. Възникващата мюсюлманска държава се оформя като вариант на източна деспотия — теокрация, изграждаща се при прехода от докласово към класово общество. Тя най-адекватно отговаря на съвременните социални потребности, на равнището на производителните сили, което определя нейната жизненост и бъдещо разширение.

ТРИУМФ НА НОВАТА РЕЛИГИЯ В ХИДЖАЗ И АРАБИЯ

През януари 630 г., под предлог, че е нарушено съглашението при Худайбия, Мохамед се отправя към Мека начело на близо десет хиляди воители, най-вече бедуини. Внушителната военна сила окончателно убеждава корейшите, че съпротивата е излишна. Уговаря се капитулация и пророкът почти безпрепятствено влиза в града. С възгласа "Аллах е най-велик" /Аллаху акбар/, Мохамед влиза в Каабата, покланя се на черния камък и поваля намиращите се в нея идоли, без да посегне на многобройните дарове на езичниците. Езическият пантеон се превръща в главен храм на исляма, а метеоритът в главен религиозен фетиш. След ритуала Мохамед се обръща към уплашените меканци, призовавайки ги да го признаят за пратеник на Аллаха. Мнозинството побързва да се подчини, градът, според предварителна уговорка, не е разграбен. Към бившите си противници Мохамед постъпва далновидно. Вождовете на Корейш са пощадени. Компромисът при Худайбия прераства в съюз под ръководството на Мохамед, но при съхранени в по-голямата си част привилегии и икономическа мощ на меканската върхушка. В лицето на Мохамед корейшите като че ли намират, след продължително "недоразумение", естествения си и призван лидер, който с проповедта за единствен Аллах фактически ги насочва към господство в цяла Арабия.

Скоро след триумфа в Мека, в сражението при Хунайн, оформящата се медино-меканска коалиция разгромява опиталото се да ѝ противостои племе Сакиф, което се стреми да увлече и други

племена. Град Таиф е завзет, намиращите се в неговия храм идоли са разрушени. Година 9-та от хиджра /630-631 г./ влиза в мюсюлманската история като "година на пратеничествата". Представители на многобройни племена от Хиджаз и Оман, от Неджд, Хадрамут и Йемен, изразяват приобщаването си към прокламираната от Мохамед вяра, което всъщност е приемане ръководството на създалата се ос Медина — Мека. Новите мюсюлмани трябва да признаят религиозното върховенство и власт на Мохамед, да изпълняват установяващите се обряди и задължения, да отделят от плячката за пророка и общността. Уммата започва да придобива държавно-териториални измерения на "дар ал-ислям"^x. Нейното разширяване неизбежно превръща съседните племена и народи, земи и държави, в обект на приобщаване и завоевание, в "дар ал-харб" /дом на войната/. Налагащото се твърде опростено виждане за неправоверните, като врагове, отбелязано и от Маркс по повод на Руско-турската освободителна война, отразява и проявяващата се със зараждането на исляма негова експанзивност.¹⁷

Обединяването на арабското общество около Мохамед и признаването на неговата проповед, често се характеризира като принуждение. Сам пророкът не си прави илюзии, че е цялостно и искрено. В Корана се среща изразът, че племената още не са "правоверни", а по-скоро "отдали се", подчинили се на новата религия, т.е. на неговия авторитет като ръководител. Същественото е, че въпреки известни колебания, приобщаването е необратимо. Политическо по същност и религиозно по форма, то отговаря на обективните нужди и интереси на арабското общество, съответствува на равнището, на което тогава то се намира. Племената и родовете не се откъсват от традиционните си родови връзки, които се канализират и подвеждат под нов, осветен религиозно принцип. На племенните низини се обещава равенство във вярата, отговарящо на егалитаристичните им схващания и възжеления. Върхушката има твърдо уверение, че ще съхрани придобитите имуществе-

^x Дар ал-ислям — букв. "дом на исляма". Постепенно приема и съдържанието на област на мира, на спокойствието.

ни и социални привилегии. Погледът на всички мюсюлмани се насочва към имуществото и земята на "неверниците". Те трябва или да се приобщат към исляма и участвуват в "жихада" с всички предимства на завоеванията, или да останат "извън" уммата, с всички рискове от неминуемото сблъскване с нейната нарастваща мощ. Алтернативата, изразена от Халид ибн Уалид с две думи "Асламу уатасламу!" /приемете исляма и ще се спасите"/, е категорична, полето за маневриране — съвсем ограничено. Арабските племена "приемат" исляма, което има решаващо значение за тяхната и негова историческа съдба.

През март 632 г. Мохамед прави поклонение в Мека. Главната негова цел е да съчетае традиционния езически "хадж", посещение на няколкото езически светилища край Мека, с прокламираното от него поклонение на Каабата като дом на Авраам. Няколко дни той извършва редица жестове на езическия ритуал, който свързва с поклонението на единствения Аллах. Мохамед забранява поклонението в Мека за езичниците, което скоро обхваща посещенията на града от немюсюлмани въобще и продължава да е валидно и днес. Пророкът произнася няколко речи, в които провъзгласява равенството на всички правоверни и подчертава, че за Аллаха най-благороден е най-благочестивият измежду тях. Два месеца след поклонението, влязло в историята като "прощално", Мохамед заболява и на 8 юни 632 г. умира. Погребан е край дома му в Медина, място където е изградена джамия носеща неговото име. Преживял скромно, пророкът оставя незначително лично имущество.

Изложените събития от живота на арабския проповедник, въпреки цялата фрагментарност и недостоверност, описват пратеника на Аллаха като противоречива личност. Неговият мистицизъм се съчетава с трезв политически усет, поетичният дар с посредствени ораторски способности, чувствеността с аскетизъм, идеализмът с прагматизъм, фантазията с реализъм, жестокостта с милосърдие, мнителността с доверчивост, вслушването в мнението на околните с властолюбие, скромността със самочувствие за поверена изключителна мисия. Мохамед привлече хората около себе си, внуши им нови за времето си начи-

ни на мислене и житейско поведение, толкова силни, че се предават на поколенията и разпространяват по света. Мохамед успя, защото като използва всичко, което може да се вземе от арабската традиция, той даде в религиозна форма най-подходящия и революционен по същество отговор на стоящите пред арабското общество задачи. Съветският учен М. Пиотровски отбелязва: "Новите идеи на Мохамед се родиха под влиянието на големия свят, преминал на нова степен на развитие. Те се раждаха в неговата глава като отговор на реалните изисквания на новото социално положение в Арабия. Измененията, към които зовеше и които осъществи Мохамед постепенно ставаха в арабското общество и преди него: разпадаше се системата на патриархалните родове и племена, създаваха се основите на средновековната арабска народност, разпространяваха се идеите за единобожието, поставяха се основите на единна държава. Мохамед помагаше на историята да се осъществява".¹⁸

Сериозно накърнените и деформирани вярвания, характерни за отживяващия родово-общинен строй, се заменят с монотеистична религия, идеологическа обвивка на класовото общество. Нейните догми регламентират икономическите и политически, семейните и етнически, духовните и културни, моралните и етични отношения между хората, но вече в насока, представляваща поврат в историята на значителна част от тогавашното човечество.

Пророкът умира, без да е посочил приемник, нито начина, по който следва да се излъчи. Според повечето богослови, млчанието му се дължи на намерението да остави правоверните да решават проблема, като се съобразяват с религиозните принципи и с оглед общата полза. По думите на известния историк и теолог Мохамед Шахрагани /поч. 1153 г./, никое друго ислямско решение не е довеждало толкова често сабите на мюсюлманите да излизат от ножниците за кръвопролития помежду им, както на въпроса за първенството.¹⁹ Възловият проблем за формата и законността на властта, в която Мохамед интегрира политиката и религията, става предмет на безкрайни спорове и конфликти, разтърсващи както уммата, така и ислямската доктрина.

Смъртта на Мохамед предизвиква общ смут. След кратък, но бурен спор, съратниците му обявяват Абу Бакр /632-634 г./ за халиф-приемник и наследник на пратеника на Аллах в ръководството на уммата-държава. В същото време в нея възниква опозиция, която приема формата на религиозно противопоставяне и влиза в историята като "отстъпничество" /ридда/. Редица племена, за които приемането на исляма означава най-вече признаване властта на Мохамед, отказват да се подчинят на халифа, след като не са участвували в неговия избор, и се връщат към старите езически култове. Други започват да следват местни претенденти за пророци, за чиято поява епохата е крайно благоприятна. Под енергичното ръководство на Абу Бакр надделяват привържениците на Мохамед. Размирните племена са усмирени и отново приобщени към уммата със съответните духовни и най-вече материални задължения.

РАЗПРОСТРАНЕНИЕ И ИНТЕГРАЦИОННИ ФУНКЦИИ НА ИСЛЯМА. АРАБО-МЮСЮЛМАНСКА ЦИВИЛИЗАЦИЯ.

Управлението на четиримата т.н. "праведни" халифи: Абу Бакр, Омар, Осман и Али /624-661 г./, ознаменува началото на извършените под знамето на исляма арабски завоевания. Завладяни са Сирия и Палестина /640 г./, Египет и Армения /642 г./, територията на разгромената Сасанидска иранска държава /652 г./.

През 661 г. халифът Али е убит и властта в арабо-мюсюлманската империя преминава в ръцете на Муауя ибн Аби Суфян, поставил началото на династията на Омеядите /661-750 г./. Столицата се премества в Дамаск, в икономическия, политическия и духовния живот започва да надделява уседналата цивилизация. Настъпва вторият етап от завоеванията. Предприетата през 717-718 г. трета решителна обсада на Константинопол е осуетена от "гръцкия огън" и завършва с разгром под ударите на извиканите от императора на помощ български войски на хан Тервел. След отнемането на близо две трети от територията на

Византия, на запад, след завладяването на Северна Африка, през 711 г. арабо-берберските войски встъпват на Пиринейския полуостров. Настъплението на север е спряно през 732 г. от франките на Карл Мартел в решителната битка при Поатие /Франция/. Отблъснати отвъд Пиренеите, арабите остават над 7 века в т.н. от тях Андалузия, изграждайки един от блестящите центрове на исляма. В същото време на изток е завладяна Средна Азия, достигнати са Кашгар, Пенджаб и предпланините на Хималаите. Омеядите се отдалечават от бедуинските начала на ранния ислям, облагодетелствуват арабския етнически елемент в ущърб на живеещото върху завоюваните огромни територии местно население и предизвикват повсеместно недоволство и бунтове.

През 750 г. Омеядите са свалени и изстребени. Начело на халифата застават Абасидите /749-1258 г./, считащи се за потомци на чичото на пророка Абас. Столицата е преместена в Багдад. Настъпва разцветът на средновековната арабо-мюсюлманска цивилизация, но политическото единство на правоверните е завинаги нарушено. През 756 г. оцелял член от Омеядите, добивайки се до Андалузия, установява независим от Абасидите емират /756-1031 г./. Възникват феодални династии с ефермерно и по-продължително съществуване: харижитите Рустемиди в Алжир /777-909 г./ шиитите Идрисиди в Мароко /789-926 г./ и Фатимидите в Северна Африка, Египет и Сирия /909-1171 г./, Алморавидите /1056-1147 г./ и Алмохадите /1130-1269 г./ в Магреба и Андалузия, Саманидите в Иран /819-1005 г./ и т.н.

Фрагментацията се усилва, когато, след апогея при Харун ар-Рашид /786-809 г./ и Мамун /813-833 г./, с развитието на феодалните отношения, Абасидският халифат навлиза в дълбока криза. От средата на X в. реалната власт в Багдад е в ръцете на емири – военачалници от династиите на иранците Буиди, по-късно Селджуците, които използват за параван религиозно-моралния авторитет на халифите. През 1258 г. монголските нашественици на Хулагу завземат Багдад и го опустошават, като умъртвяват халифа и семейството му. Оцелял роднина намира приют при Мамелюците в Египет и Сирия /1250-1517 г./, но той и потомците му са само духовни първенци-фигуранти. От средата на XV в.

център и ударна сила на исляма става ръководената от османските султани /1281-1922 г./ държава към края на XVIII в. владетелите й присвояват по прагматични съображения халифската титла, претендирайки, че при разгрома на мамелюците и завземането на Кайро /1517 г./ намиращият се там последен абасидски халиф е предоставил духовния авторитет на султан Селим I. Наред с Османската империя, през късното предновековие династиите на Сефевидите в Иран /1501-1732 г./ и на Моголите в Индия /1526-1858 г./, оставят важна следа в историята на исляма.

Появата на исляма и неговото разпространение представляват едно от централните събития в историята на човечеството.²⁰ От секта и племенно вярване, за няколко века ислямът се превръща в религия, разпростряла се от Пиринеите до Хималаите и от степите на Средна Азия през пустинята Сахара, до тропическите лесове на Африка, от топлите морета на Югоизточна Азия, през Индийския океан и Средиземноморието до Атлантика. Прокламираната от Мохамед вяра вече се изповядва от разнообразни племена, народи и раси. До началото на XVI в. с изключение на отвоювания от Реконкистата Пиринейски полуостров, мюсюлманският свят е малко уязвим. През него минават главните търговски пътища, свързващи страни и континенти, налице са цветущи цивилизации. Симптомите на настъпващата склероза не са твърде забележими, "домът на исляма" все още се развива редом с Европа.

Завоеванията, под обвивката на исляма, заварват народите влезли в досег с него, на нееднакво стъпало в социално-политическото развитие. Те изповядват различни религии, привързани са към специфични традиции. Както всички неофити, повечето от техните представители, преминали в исляма придобиват благочестие, далеч надхвърлящо бедуинското, в което изказваше съмнения самия пророк. Грамотните перси и византийци, кюрди и турки, бербери и готи активно се интегрират в изграждащата се арабо-мюсюлманска цивилизация. Но чрез верското си старание и теософски търсения, те неизбежно внасят в исляма елементи от своите доскорошни вярвания и традиции. Така етнико-политическите и идейни фактори не само оказват значително влияние върху съдържанието на разработваната религиозна догматика, но и пречупват през призмата си нейното приложение.

Арабската експанзия под призива на исляма, обаче, далеч не води до всеобща ислямизация. Все още религиозната изключителност е чужда на арабите и дори отстъпва на родово-етническата гордост от жахиията. Християните и евреите са оставени да изповядват своята религия като "хора на писанието", следващи Исус и Мойсей, пророци равни по достойнство на Мохамед. Нещо повече, към тях по прагматични съображения се причисляват дори и зороастрийците-перси.^х Тези немюсюлмани се определят като "зимми", хора намиращи се под "покровителството" на уммата-държава. Лично свободни, но политически безправни, те се задължават да заплащат на хазната специален данък, добре познатия и на българите "джизие". Немюсюлманите са мнозинството в арабската империя, а приходите от джизие са решаващи за хазната. Понякога икономическите нужди карат владетели и емири дори да разубеждават с пръчки тези от "хората на писанието", които по едни или други причини искат да прегърнат "правата вяра".

Отношението на ислямската власт към другOVERците не е статично, още повече, че в самия Коран становището към тях е очертано непоследователно. В зависимост от международната обстановка, от политическите и икономическите условия, относителната толерантност към християни и зороастрийци, евреи и индуци се заменя с фанатизъм и преследвания. Обща обаче е тенденцията, с развитието на феодалните отношения, дискриминацията да се засилва. В Османската империя, особено при упадъка ѝ, тя прие крайни форми. "Хората на писанието" /ахл китаб/ се превръщат в "многобожници с писание" /китабларъ гяур/^{хх} с всичките последствия.²¹ С установяването на властта на

^х Според Корана "хора на писанието" са само християни, евреи и сабеи, а останалите са езичници "неверници" /кафир, мн.ч. кафируна или куффар, буквално: неблагоприятен на Аллаха за неговото откровение/.

^{хх} Терминът "гяур" е от персийски произход /гебр/ и означава зороастриец. Турците го употребяват, влагайки съдържанието на "неверник". Поради звуковата близост с "кафир" писмено двата термина се сливат в един и същ смисъл.

правоверните над огромни територии, населени с друговерци, се поставя началото на процеса на ислямизация, който продължава векове.

Организацията на общественото производство в завоюваните земи е на по-високо равнище, отколкото в Арабия. Пришълците разумно решават поне временно да съхранят някои привилегии на местната върхушка и чиновничество, които приемат в голямата си част исляма. Завоевателите частично присвояват и принадлежащите на византийската и сасанидска аристокрация земи, като заемат и нейното място спрямо селячеството. Част от земите се предоставят за обработка на роби, чиито брой със завоеванията непрекъснато нараства. Секторът, в който се използва техният труд, се намира на видно място в икономическия живот на мюсюлманското общество в продължение на векове. ^х Занаятите и търговията, администрацията на градовете, остават в ръцете на местното население. То осигурява и чиновническите служби, воденето на регистрите и най-вече поддържането на каналите и напояването. Изграждащата се върху стари империи и цивилизации от източен тип мюсюлманска държава неизбежно възприема и наследява много от чертите на тяхната политическа йерархия, социална структура и идеологическа надстройка.

Като всяка източна деспотия, и арабския халифат, наред с данъчния и военния институти, трябва да обръща главно внимание на института, управляващ напояването. Той има решаващо значение за обществото и е важен белег на цивилизацията, граничещи с великата пустиня, обхващаща Северна Африка, Западна и Централна Азия.

^х Ислямът освещава робството на неверниците прижихада, но счита освобождаването на робите-мюсюлмани за благочестиво дело. Всъщност в роби са обръщани най-вече жителите на селищата, оказали съпротива на завоевателите. През началната експанзия мюсюлманската върхушка неимоверно забогатява и от труда на робите, докарани насила в Арабия. Така Абдурахман ибн Ауф, един от съратниците на пророка, умирайки освобождава 30 хил. роби, като без съмнение приживе е притежавал много повече.

Животът в тези изпитващи сухия и горещ пустинен повей области е немислим без изкуственото напояване, а то може да се осъществи само колективно, организирано от общината, провинциалната и централна власт. Тази особеност обуславя и характера на поземления режим. Държавата става единствен върховен собственик и разпоредител със земята, използвана от масата селски общини, обработвана от дребни собственици и от многохилядни роби във владенията на местните феодали, висши сановници и военачалници. Тя стои над всички тях, като "обединяващо единно начало, реализирано в деспота".²² Едва ли другаде по земята Хобсовият Левиатан би могъл така пълно да разгърне над хората своята подавяща мощ и власт.

Липсата на частна собственост върху земята на Изтока, пишат Маркс и Енгелс, е ключ към неговото разбиране, към разбирането дори на "източното небе". Този феномен е също своеобразна основа на политическата и религиозна история на целия пространен регион, в който се налага ислямът. Заложеното при възникването и оформянето на мединската умма сливане на духовната и политическа власт получава категорично потвърждение. Живненият проблем за съществуването на индивида в пустинята, налагащ единението му с рода и племето, сега се пренася в съвместната му дейност по земеползуването в общината. И той, и тя стават още по-тясно свързани с властта и с персонифициращия я владетел, с политиката на всички нейни равнища, с господстващата религиозна идеология. Всяко движение с политически характер неминуемо придобива, а и не може да не получи, религиозна окраска. Тази окраска доминира и така здраво се свързва с присъщите на ислямския свят географско климатични и социални условия, че той още не е в състояние да се откъсне сериозно от нея.

Вълните на носената от арабите религия, разливайки се върху три континента, към XVI-XVII в. достигат границите на максималното нейно разпространение. Впоследствие отливите и приливите стават незначителни. Наложил се, ислямът остава в рамките на собствената си начална "източна" обрядност. Тя го вкоренява здраво в земите на Изтока и Северна Африка. В тези огромни области става господстваща

религия. По на Запад обаче, той не е в състояние да се наложи дори и при постигнат първоначален успех.²³ Примерът със завоювания и отстъпен Пиринейски, а по-късно и Балкански полуостров, е показателен. Едно-временно, там където не среща съпротивата или експанзията на друга монотеистична религия, най-вече християнството, дори и при доста различни условия, например в Индия и Индонезия, ислямът, навлизайки постепенно, също успява да се утвърди.

Ислямът постига значителни успехи в поставените си амбициозни глобални задачи. Бед да отстрани, той фактически постави началото на относително размиване на етническите бариери между приелите го народи. Чрез изградената умма и най-вече чрез издигнатия нейн идеал, ислямът осъществи религиозната интеграция и разграничение на мюсюлманите от "неверниците". Доктрината за уммата започна да играе и изигра, в продължение на векове, важна роля за идеологическото и обществено-политическо развитие, за процесите на идеологическа интеграция в мюсюлманските страни.

Всеки правоверен при самоидентифицирането си неминуемо застава с лице към доктрината за уммата, ядро на ислямските обществено-политически концепции.^x Идеален образ на уммата е създадената община на правоверните от Мохамед в Медина, получила по-нататъчно развитие при четиримата "праведни" халифи. Уммата е универсалната общност на мюсюлманите и символ на тяхното единство, независимо от местопребиваването, езика, расовата или етническа принадлежност.²⁴ В нея са обединени всички вярващи в Аллах и мисията на пророка. Главната ѝ цел е чрез неотклонно следване на религиозната доктрина, да се постигне глобален триумф на мюсюлманския идеал. Триумфът осигурява окончателно и вечно благоденствие на уммата, вече обхващаща човечеството, на този и отвъдния свят. Служенето на общността в името на нейния идеал е служба на Аллах.

^x Освен термина умма, за общността на правоверните се използва и наименованието жамаа, буквално: събрание, сбор, общност.

Категоричната насоченост на осветения като повеля на Аллаха религиозен императив, налага и типично тоталитарните порядки в уммата. Ислямът се стреми да обхване всички връзки между вярващите. Целта е да се превърнат в решаващи религиозните отношения, които да регламентират и дори да подменят чрез превратното си тълкуване същността на светските житейски отношения. Затова, съвсем логично е и днес улемите да вземат отношение към космическите полети, като се стремят да им дадат обяснение чрез Корана. Според логиката на уммата, всеки важен въпрос, с който се сблъскват правоверните, трябва да получи своето религиозно обяснение и санкция.

По външния си аспект и като институт уммата се различава от останалите обществено-политически организми. Тя може да се счита както за теокрация, така и за "логокрация", общност, следваща и призвана да осъществи "словото божие".^x Вдъхновявана, ръководена и покровителствувана от Аллаха, тя се приема за образцово общество. Между членовете ѝ се прокламира равенство и братство, но едновременно, в духа на неизбежното при феодализма йерархично мислене, в нея се разграничават две свързани с дихотомична връзка социални категории-групи. Едната, т.нар. "елит", "избрани", "особени" /хасса, мн.ч. хауас/, а другата — "маса", "обикновени" /хора/, "простолудие", "тълпа", /ам, мн.ч. ауам/. За основа на тяхното разделение служат социално-политически и морално-етични критерии.²⁵ Отначало това е благочестивостта, както провъзгласява сам пророкът. Скоро към нея се прибавя свързаната с приемането на исляма генеалогия — потомците на ансари и мухаджири, на рода на Мохамед, т.н. сейиди /господа/ или шурафа /знатни/ и на арабските племена от Хиджаз се превръщат във висши прослойки. При арабо-мюсюлманските империи и тяхната фрагментация, разделението следва присъщото на източното феодално общество класово деление, а също съответствува и на йерархията в държавно-административната власт, в която представителите на духовенството винаги заемат централно място.

^x Логокрация — от логос — слово /гр. ез./.

Важен белег на уммата е нейната тотална "безпогрешност". Тя не може да се заблуждава в действията си, израз на божествената воля, порядките ѝ не подлежат на критика. На уммата е присъща абсолютната убеденост в предимствата на тези порядки и в превъзходството ѝ над останалите общности, наред с категоричното отрицание на всичко извън нея, характеризиращо другOVERците. Ако действителността в отношенията между правоверните, тяхното състояние или организация не отговарят на тази общност — идеал, то вината е в самите хора, като порокът се счита за привнесен отвън, за "чужд", без най-малко да се засяга пиететът към уммата. Въпреки своята ирреалност, тя е "налице", като влияе, определя и санкционира много страни от поведението и взаимоотношенията между мюсюлманите. Без да е реално осъществена, уммата остава идеал, символ на духовно единство на милиони мюсюлмани.

Възникнала при ранния ислям, уммата започна да се идентифицира със създадената държавност и чрез територията на правоверните, за разлика от "дома на войната" — територията, населявана и управлявана от немюсюлмани. При настъпилата феодална раздробеност тя се покрива и с отделните владения, без ни най-малко да загуби претенцията си за обхват над всички правоверни. На основата на религиозната принадлежност, на даден етап ислямът действа спояващо върху етническата общност на приелите го племена и народи, утвърждава се като съществена част от тяхното индивидуално и обществено самосъзнание. Религиозният и етнически компоненти в продължение на векове действуват с нееднаква сила и в различно съотношение.

С възникването на исляма необходимостта от обединение на племената върху основата на излязлата на преден план религиозна връзка непосредствено засяга господстващата тогава родово-племенна привързаност, така наречената "асабия".^x През Средновековието

^x Асабия е родовата връзка и произтичаща солидарност между членовете на дадена племенно-етническа група. Като научно-оперативен термин за изследването на процесите в мюсюлманското общество асабията се въвежда от великия учен Ибн Халдун /1332-1406 г./.

религиозната идентификация върви заедно с етническата, а когато влиза в съперничество с нея, при случаите с конфликти между араби и неараби, т.н. "мауали" /приелите исляма перси, кюрди, египтяни и т.н./, в края на краищата надделява верското единство.

С процеса на национално оформяне в ново и най-ново време, осъществяваната от исляма интеграционна функция търпи промени. Той продължава да подпомага чувството за етническа общност и се включва като основен компонент в идеологическата надстройка, утвърждаваща националното съзнание най-вече спрямо немюсюлманите. Едновременно обаче, ислямът неизбежно "размива" чувството за национална принадлежност, зовейки правоверните към единство и солидарност в широките наднационални граници на уммата. Тази двойственост на ислямския призив неминуемо довежда до разминаване на чувството за религиозна и съзнанието за етническа принадлежност. Разминаването прераства в противоречие, особено когато основните фактори, подпомагащи процеса на национално оформяне, стават решаващи. На въпроса за националната принадлежност при гражданското преброяване бошняците отговарят "мюсюлмани". Този отговор предизвиква решението да се нотифицира "мюсюлманска" националност в съвременна Югославия, решение пораждащо интересни спорове между турските и босненски интелектуалци. ^x Пред процеса на национално оформяне и осъзнаване в мюсюлманските страни и пред правоверните продължават да възникват многобройни трудности и проблеми.

Друг важен въпрос е свързан с характера на оформилата се с арабско-ислямските завоевания цивилизация, съществен елемент в световната средновековна и съвременна история. Каква е тя по същност? Повечето изследователи и учени я наричат арабо-мюсюлманска цивилизация. Първият нейн белег е, че тя е многонародностна. Даващите принос си към нея неараби съхраняват родния си език, говорят го,

^x На една международна конференция светски настроените турски учени разпалено, но безрезултатно убеждаваха сараевските, че ислямът е "религия", а не "джинс" /националност/.

пишат писма, поезия и дори литература. Но като мюсюлмани, когато се заемат да пишат нещо "сериозно" те прибягват преди всичко до свещения език на Корана, дори когато имат високото самочувствие на перси и са привърженици на шуубията.^х Арабският език със своето богатство, разпространение и авторитет им служи за излизане и изява на сцената на една вече световна култура и наука, свързва ги с нейни блестящи представители и постижения.

Арабо-мюсюлманска или само мюсюлманска цивилизация?

По-сложният термин означава равенство между двете съставки, което е валидно през най-големия разцвет при Омеядите и Абасидите /VIII-XIII в./ Последващият упадък, продължил според повечето автори от XV до началото на XIX в., съвпада с политическия възход на Османската империя, на Иранската държава, на империята на т.н. "Велики Могули" в Индия, с техния забележителен принос в мюсюлманската и световна цивилизация. Следователно, терминът арабо-мюсюлманска е най-подходящ за периода на оформянето и първоначалния разцвет на цивилизацията на исляма, когато поставения върху нея "арабски отпечатък" е най-отчетлив.

В ново и най-ново време терминът мюсюлманска цивилизация следва да се разглежда като все по-широко и условно наименование. Той характеризира определена общност на разнообразни по етнически признак, географско разположение, расов произход и интерпретация култури — магребска или средноазиатска, египетска или иранска, африкано-ислямска или индонезийска. Проблемите, свързани с характера, измеренията и разграниченията на изградената под влиянието на исляма цивилизация, продължават да са на преден план при неговото изследване и разглеждане като религия.

^х Шуубия, от народност /ар./. Така се нарича движението на приелите исляма неарабски народности срещу надделялия арабски етнически елемент. Особено силно при Омеядите /VII-VIII в./ при Абасидите /IX-XI в./ то замира и изчезва.

Възникнал през VII в. ислямът е израз на обхваналата арабското общество дълбока социално-политическа криза, породена от започналите да се налагат раннокласови отношения. Като идеологическа надстройка, той отговаря на обективното равнище и условия, на интересите и нуждите на арабското общество.²⁶ Проповядваното от Мохамед вярване придоби характера на строго монотеистична религия, която наред с утвърждаването на нови класови отношения носи и продължи да съдържа белезите на родово-племенната солидарност.

Ислямът възприема основните черти на юдейството и християнството, които съчетава с арабските вярвания и традиции. Както предшествуващите го монотеистични религии, и той, обединявайки битието и съзнанието на своето "трансцендентално" равнище, активно моделира природната и обществена реалност, отразена в съзнанието на хората. Ислямът одухотворява тази реалност мистично, дава илюзорно обяснение за нейната същност, посочва път за нейното усъвършенстване и развитие в духа на идеалистичния си императив.

За да се утвърди като господстваща държавна религия, на християнството бяха необходими три века. За три десетилетия след възникването си, ислямът вече се пропагандира от власт, начело на огромна империя в пълна експанзия. За едно столетие ислямът се разпростира върху значителна част от съвременния му свят. Наложил се над многобройни племена, народи и раси, той запази в самата основа на своята доктрина противоречивите тенденции на единството и разноликостта. Те стават характерни черти и на оформилата се арабо-мюсюлманска цивилизация, заемаща съществено място в световната история.

КОРАН

Като всяка религия, органическо единство на религиозно съзнание и поведение, ислямът има теоретическа и практическа страна. Теорията се отнася до всичко свързано с вярата, /иман/ като терминът често се идентифицира със самата мюсюлманска религия, с исляма. Това е теологична система, която обхваща редица дисциплини и раз-

крива същността и съдържанието на религиозната доктрина и догматика. Религиозната практика /дин/ ^х включва извършването на свързаните с изповядването на исляма обреди и култ. Свързана с религиозните чувства и идеи, тя обуславя религиозното индивидуално и социално поведение.²⁷

Основата на ислямската доктрина се съдържа в Корана /буквално "четиво", но също и "декламация"/, предаденото на пророка откровение на Аллаха. Материално то представлява обемист свод, съдържащ 114 глави /сури/, подредени с няколко изключения според последователното намаляване на размера им. Така втора глава съдържа 288 стиха /аяти/ ^{хх}, а сто и осмата глава само три. Аятите са с различна дължина, от 2-3 до 50-60, дори 120-130 думи. Сурите носят наименования според основния си сюжет, действащо лице, или описано характерно явление, като например "Крава", "Гръм", "Ной", "Корейш", "Град", "Кули", "Утро", "Ангели", "Лицемери" и т.н. Няколко носят наименования на букви от арабската азбука, като например "Каф", "Таха" и по техния смисъл има различни мнения. Според някои теолози те имат значение, известно само на Аллаха, според европейските изследователи, касае се за инициали на притежатели на отделни части от Корана, влезли в текста му при неговото съставяне. Общият брой

^х Думата дин се оформя в ар. аз. от обединението на влезлите в него три думи със сходно значение: персийската ден, дин има значение на "вяра", "религия"; арамейско-еврейската дин, означаваща "съд, присъда" /с това значение думата се употребява в "Откривашката" глава на Корана/ и староарабската дийн със значение на "обичай". Според някои теолози като Шахрастани, дин обхваща в себе си исляма с неговите пет основни правила: вярата /иман/, включваща вътрешната убеденост /иатикад/ и нейната словесна изява /икрап/, наред с добрите дела /амал/, нравствената добродетел /ихсан/.

^{хх} Аят — от староеврейската дума "от" със значение на "знамение", на "чудо", съдържание, което преминава и в ар. ез. още при рецитацията на пророка.

на аятите е прието да възлизат на 6206, но в различните канонизирани текстове той варира до 6238. Четенето на Корана върви по своеобразен обратен път, тъй като при молитвите се използват предимно последните глави, които са и сред най-ранните. Коранът е написан в специфична римувана проза /саж/, често минаваща в рима. Отличава се с богатия си изразен език, но съдържа и редица недовършени мисли, алузии за неизвестни събития, неясноти, противоречия и повторения.²⁸ Въпреки тези явни литературни несъвършенства, мюсюлманските апологети и в наши дни твърдят, че Коранът, като божествено чудо, е ненадминато и по художествени достойнства произведение.

Преданието гласи, че пророкът рецитира отделните стихове и глави от Корана, като също ги е наричал "коран" или "писане" /китаб/, подчертавайки с това наименование, че ги счита за части от "вечната небесна книга". Откъсите са били записвани или най-често запаметявани от неговите последователи. Неколкократно Мохамед рецитира изцяло Корана и заявява, че Гаврил му го предава, за да бъде изложен цялостно на хората. Въпреки старанията обаче, след смъртта на пророка, по думите на видния съветски изследовател И. Петрушевски, Коранът представлява "хаотична смесица" от откъси от "откровения", съхранявани като записи у едни, или заучени наизуст от други сподвижници на пророка.²⁹

Според преданието окончателната редакция на Корана е извършена при третия халиф Осман /644-654 г./, който поверява тази задача на бившия секретар на пророка Заид ибн Сабит, вече извършил събирателска дейност. Зеид не успява да разграничи отделните сури и стихове по хронологическия принцип и да ги подреди тематично. Затова избира принципа на подреждане от най-дългата към най-кратката сура, който спазва почти изцяло. Халифът обявява за каноничен съставения текст и заповядва унищожаването на всички останали варианти. Така наречената "османова" редакция на Корана не получава веднага всеобщо одобрение, тъй като мнозина считат, че е нагодена в интерес на рода Омея. Постепенно обаче, тя се налага и дори тези, които я оспорват са прину-

дени да я използват, защото различаващите се варианти за няколко века окончателно изчезват.^x

Канонизираният текст също търпи промени в продължение на две-три столетия. Те се дължат на извършващото се усъвършенстване на арабската писменост. Оформилата се дисциплина "наука за разясняването на Корана" /илм тафсир/, при уточняването на значението на редица пасажи, също довежда съзнателно или не до известна тяхна редакция.^{xx}

Коранът е "истина" от висша божествена инстанция, но редица негови теми, някои от фундаментално значение /например за отношението към немюсюлманите, за строежа на света и вселената, за създаването на човека, за появата и действието на божественото откровение/, се третират с противоречиви, дори с взаимно изключващи се постановки. Непоследователността е почувствувана от самия пророк, може би най-вече, когато привържениците му са откривали, че изказаното по даден повод откровение, при повтарянето му в други обстоятелства е по-различно. Пророкът обяснява, че тези откровения били "временни". Без съмнение в негова подкрепа идва и божественото заявление: "Всеки път щом отменим стих и правиме да се забрави, ний по-добър привеждаме, или подобен нему".³⁰

След смъртта на пророка, при редактирането на Корана възниква и проблемът кои от спорните пасажии да се считат за отменени /мансух/ и кои ги заменят /насих/.^{xxx} Зеид не извършва необходимия подбор и изходът за частично преодоляване на трудностите и противоречията е намерен със създаването на специална богословска дисциплина

^x Един от първите преводи на Корана на латински език е направен от англичанина Роберт де Кетон и датира от 1143 г.; първият задоволителен от научна гледна точка е от Мараччи, издаден на латински език през 1698 г.

^{xx} Тафсир — от гл. фассара — обяснявам, тълкувам /ар./.

^{xxx} Насих — от гл. насаха — отменям, анулирам, отстранявам /ар./.

”наука за отменящото и отмененото” /илм аннасийх уа-л-мансух/. Тя класифицира отменените и отменящи стихове по сходни въпроси, нагледно показвайки как третирането на небесното откровение се подчинява на прагматично-земните потребности.

Още в първите векове на исляма, тафсирът³¹ получава широко разпространение като съставен елемент на мюсюлманската теология. В неговата област работят едни от най-видните представители на арабо-мюсюлманската цивилизация. Сред тях са Мохамед ибн Жарир Табари /838-923 г./, перс по произход, който се счита и за един от най-крупните историци и юристи на своето време. Негова е заслугата за обобщаване в крупен труд ”Тълкуване на Корана” /Тафсир ал-коран/, на извършеното от предшествениците.³¹ Хорезмиецът Абу Касим Замахшари /1074-1143 г./ прави тълкуване в духа на муатазилизма, Мохиедин ибн Араби /1165-1240 г./, довежда алегоричното тълкуване на Корана до крайна степен. ”Свое” тълкуване на Корана дават и представителите на шиитското направление.

Редактирането и преписването, ”четенето” и тълкуването на Корана, особено през първите векове на исляма са причината творението на Мохамед да достигне до нас твърде променено от тогава, когато го рецитира пред последователите си в Мека и Медина. Но различията не следва да се преувеличават. Коранът има стил, черти и логика, които му придават свой, строго индивидуален облик, свързан с живота, дейността и проповедите на своя несъмнен създател.

От средата на миналия век, европейските ориенталисти /А. Кремер, Т.Ньолдеке, И. Голдшиер, С. Хургронъе и др./ предприемат сериозни опити за всестрани анализ на Корана.³² Техните усилия помагат да се установи приблизително по какъв повод и кога се появяват едни или други сури и аяти, като се прави и тяхната хронологическа периодизация. От особено значение са наблюденията и изводите за влиянието на различните вярвания и религии върху проповядваното от Мохамед ”истинско и вечно божествено слово”.

³¹ В началото на века ”Тълкуването на Корана” излиза в 30 тома.

В Корана в различна степен и съотношение намират израз най-разнообразните съвременни на Мохамед вярвания, традиции, религии и философски концепции, пречупени през особеностите и изискванията на меканското и арабско общество. Успехът на Корана е не толкова в художествените му качества, колкото във факта, че Мохамед успява целенасочено да съчетае страстната проповед с трезвата оценка за нейното въздействие. Само по този начин той успява да направи близки до чувствата и мислите на съвременниците си разнолики и еклектични виждания, концепции и традиции, като им придаде характер и насока обективно отговарящи на изискванията на историята в онзи момент.³³

Мюсюлманите почитат Корана като основен източник за своята вяра и действия, свещена книга на Аллаха. За тях той не е само "ниспослано" божествено откровение /танзил/, но и панацея за различаване на доброто от злото, на истината от лъжата. Текстът се счита за вечен и несътворен, неговото предаване на човешкия род в материализиран вид е безспорно божествено чудо. Според тях, в Корана се съдържат, дори и без пряко да са упоменати, всички знания и истини за битието, отговорите и начините за решаването на всички въпроси и проблеми. Вярващият следва да ги търси, намира и осланя на тях. Съмнения относно валидността на кораничните постановки не трябва да се изказват — те са излишни, тъй като хората не могат да постигнат знанието на Аллаха. Той единствен регламентира, насочва и предоставя какво да научат. Ислямската доктрина издига истинска стена, ограждаща Корана от критики и съмнения, извисява го на пиедестала на абсолютно и непрекъсваемо божествено откровение — истина.

В Корана са изложени основните черти и насоки на оформящата се ислямска догма, които могат да се обобщят с известните стихове от сурата "Жени"³²: "Вие които повярвахте! Вярвайте в Аллаха и в неговия пратеник, в писанието, което му низпосла, в писанието, което бе ниспослано преди. Който не вярва в Аллаха и неговите ангели, в неговите писания и пратеници, в последния ден, той е дълбоко заблуден".³⁴ Вече над тринадесет века различните социални групи и политически сили в мюсюлманския свят, в зависимост от своите интереси и

степен на развитие, тълкуват, разработват и допълват съдържанието и насоките на тази догма. Нейната същност и императиви и сега продължават да се считат за валидни от преобладаващата част сред правоверните.

"СТЪЛБОВЕ" НА ИСЛЯМА

Тясно свързани и интегрирани в догмата, като нейно разяснение, утвърждаване и прилагане, са т.н. "стълбове" /аркан/ на исляма.³⁵ Канонизирани предписания за религиозна обрядност, поведение и действие, те се състоят в засвидетелствуване на вярата /шахада/, молитва /салат/, милостиня /закят/, поклонничество /хадж/ и борба за вярата /жихад/. По своята същност стълбовете са наследени от предшестващите религии и традиции, предписания за обреди и задължения, които, приемайки нова окраска, господствуват в уммата и са съставна част от мюсюлманската религия.

Основна черта на исляма е вярата в единния бог — Аллах. Нейното засвидетелствуване е най-пряко свързания с догматиката принцип на религиозна практика. Изповядването на вярата става чрез рецитирането на пасажа от Корана: "Няма божество освен Аллах и Мохамед е неговия пратеник". Тази декларация е същевременно и белег за принадлежност към уммата. Достатъчно е друговерец да я произнесе пред религиозно лице или свидетели правоверни, за да се счита, че е приел исляма. "В името на всемилостивия и щедър Аллах!", всяка по-важна стъпка или начинание на мюсюлманина се съпровождат с осланянето на Аллах, че ще го подпомогне за техния успешен завършек.

Мохамед възприема и довежда до крайност юдео-християнската концепция за единния бог. В божественото откровение Аллах се занимава най-вече със самия себе си и човекът, убедил се и осъзнал неговото всемогъщество, е предопределен да му се подчинява. В Корана главна е мисълта за единството на Аллах като абсолютен, който съществувайки само в себе си и за себе си, сътворява и господствува над вселената и човека. Аллах е вечен във времето и в пространството, той е съществувал в небитието, когато нищо не е съществувало, и ще про-

дължи да съществува, когато всичко изчезне. Бог е пръв и последен, той разполага с хората на този и отвъдния свят. Единството и вечността на Аллаха се противопоставят на несъвършенството и тленността на природата и човека, като обуславят и тяхното подчинение — най-характерната черта на всяка монотеистична религия.

Господството на Аллаха и неговото всемогъщество се изразяват не само в акта на съзиданието, но и в непрекъснатото наблюдение и безпрекословно ръководство. Като обединява силата на доислямските арабски божества Аллах е повелител на деня и нощта, на изгрева и залеза, на всички планети и звезди, на небето и земята. Той е господар и творец, който дава живот и смърт на човечеството. Аллах е идеален образ на източния деспот, който не дели с никого своята власт и върховенство.

Всемогъществото на Аллаха намира израз в това, че му се придават многобройни качества-атрибути /сифат/. Освен че служат като индизаказателни негови имена, те подчертават и всеобхватното му присъствие в човешкото битие. Най-често срещаният негов епитет е, че е "всемогъщ" /азиз/, наред с епитети като "мощен" /жаббар/, "господстващ" /кахир/, "непоколебим" /матин/ и др. Суров и наказващ неверниците и грешниците, Аллах е милостив и благосклонен към мюсюлманите и праведниците. Началото на всяка сура започва с утвърждаването, че той е "всемилоств и щедър" /рахман рахим/.

Стара истина е, че не бог създава човека, а човек създава бога по свой образ и подобие. Редица епитети показват, че Мохамед, под влиянието на предшествуващите религии и езическата традиция, е придавал на Аллаха присъщи на човека социални и физически черти. Най-съществените от тях са свързани с неговото господство: той сам е "пресвят цар" и има "царство" /мулк/. Като владетел, бог стои на седмото небе върху вечни като него трон или престол. Освен атрибутите "виждащ", "знаещ", "слушащ", в Корана се говори за "лицето", "ръцете", "очите" на Аллаха.³⁶ Антропоморфните черти на бога не са смушавали преките слушатели на пророка, поради примитивността на техните езически представи. Впоследствие обаче, те стават обект на оживени спорове. Въпреки забраните и преследванията, цели столетия се разискват

въпросите за същността, облика, чертите и характеристиките на Аллаха, неговото отношение към вселената и човека. Под формата на догматико-теологични дискусии и спорове, всъщност се очертават интересите и становищата на отделните социално-политически сили по основните проблеми на битието, избора и дейността на човека и обществото. Тези спорове, облечени в неизбежните религиозни одежди, предизвикват появата на течения и школи, на направления и секти, като продължават и до наши дни.

Сключеният между Аллаха и човека вечен пакт на подчинение и вяръност се утвърждава периодически от пратениците и пророците, които припомнят на хората забравената или пренебрегната от тях божествена воля и откровение.

В учението за пророците Мохамед също следва юдео-християнската традиция, внасяйки известни промени, впоследствие доразвити от мюсюлманските теолози. Той сам счита себе си за пратеник /расул/ и за пророк /наби/, както са Адам, Ной /Нух/, Авраам, Мойсей и Исус, които заемат значително място в кораничния разказ и се почитат впоследствие от исляма. Освен тях се говори и за пророци като Лот /Лут/, Арон /Харун/, Давид /Дауд/, Соломон /Сюлейман/.

Наред със старозаветните, в Корана се срещат и редица новозаветни пророци, като Захарий /Закариа/, Йоан Кръстител /Яхя/ и др. Приписват се пророчески достойнства и особено се почитат Шуайб, Салих и Худ — митични проповедници сред арабските племена. Мюсюлманската теология по-късно прибавя Александър Македонски /Искендер зул-карнейн/^х, християнския светец Георги /Журжис/ и др. Улемите ще говорят за предшествували Мохамед 313 пратеника и 124 хил. пророка. Помежду им се установява и типичната за средновековното мислене йерархия. Пратениците са пророци от по-висша степен, тъй като пряко предават божественото откровение на цели народи или племена, докато пророците само разпространяват тяхното учение.

^х Искендер зул-карнейн — буквално Александър Двуроги поради изобразяването му с рога в духа на източното обожествяване.

Мохамед не поставя себе си над пратениците, но мюсюлманското съзнание го издига на изключителен пиедестал.

Ислямът наследява от другите религии и вярването в ангелите — създадени от светлина безполови същества, изпълняващи разнообразни божествени поръчения. И сред тях също има иерархия, като особено видно място заемат четиримата архангели Гаврил, Михаил /Микаил/, Азраил и Израфил /Серафил/.

Особено място заема сатаната /шейтан/ Иблис.^х Това е неподчинил се ангел. Той отказва да се поклони на "научения" от Аллах Адам, за което е проклет и наказан. Изпратен в ада, Иблис продължава да причинява злини на хората и да ги отклонява от правия път. Само благочестивостта и строгото следване на божествените предписания могат да осуетят неговите съблазни. Ангелите са блюстителите за изпълнението на божествената воля, сатаната е изпитанието и погубващата човечеството алтернатива. Но тя не представлява някаква определена система от ценности, която да бъде следвана. Прегрешението на човека е безцелно нарушаване на божествената воля, което не води до никъде и представлява недостоеен и безсмислен бунт, водещ до трагични, но заслужени последици. Желателната възможност на хората за избор по този начин е изцяло определена.

Важен момент от ислямската доктрина е вярата в безсмъртието на душата, което едновременно свързва и разделя Аллах от неговото най-съвършено творение. Като следва библейската традиция и Коранът твърди, че бог създава човека от земя, от глина, вдъхвайки му "своя дух".³⁷ Приживе на хората временно душата се вместила в техните тела, за да ги напусне след смъртта им. Тогава, според своята вяра и деяния всеки се отправя, насочен от ангелите към рая или ада, за да престои до второто пришествие. Ислямската догматика също счита житейския път тук на земята за крайно ограничен миг. В този миг хората са свързани с Аллах, чрез подчинението си на него и с изпълнението на религиозните предписания, той е само изпитание и подготовка за бъдещия вечен живот.³⁸

^х Иблис — от гръцкото дяволос. Шейтан произлиза от етиопското

Наследеният от предишните религии есхатологичен елемент се подсилва с изключителното по сила описание в Корана на отвъдния свят и на съдния ден, впоследствие разширено чрез възприетите от исляма различни легенди и вярвания. Рано или късно ще настъпи краят на света. Тогава Антихрист, лъжливият месия Дажал, прикован на скала от Аллаха, ще се освободи.^x Дажал ще царствува на земята 40 дни. Слуга на дявола и враг на хората, той ще предприеме яростни гонения срещу вярващите. Скоро обаче Антихристът ще бъде убит от изпратен от Аллаха обновител на вярата /махди/.^{xx} Ще настъпи второто пришествие на Исус и в обстановката на апокалипсиса Израфил ще призове на съд живите и мъртвите. Възкръснали в плът и кръв, те ще застанат пред Аллаха. Заобиколен от ангели и пророци, сред които на видно място е Исус, всемогъщият ще определи тяхната бъдеща съдба според деянията им, които точно записани ще бъдат поставени на везни. Съдът ще продължи 50 хиляди години, като божествената присъда е окончателна и неотвратима. Всички ще трябва да преминат по тънкия като косъм мост, наречен Сират, като неверниците и грешниците ще изпаднат от него в огнения пъкъл /жаханнам/.^{xxx} Грешниците мюсюлмани също ще попаднат в ада, но изкупувайки греховете си, накрая ще се върнат при праведниците, докато неверниците ще са обречени на вечни мъки. И този елемент на мюсюлманската догма поставя пред човечеството

^x Дажал — буквално измамник, лъжец от ал-масих ад-дажал /ар./ лъжемесия. Легендата за прикования Прометей се примесва с Апокалипсиса на Йоан.

^{xx} Махди — букв. правилно ръководен /от Аллаха/, този който от своя страна води хората по пътя на изкуплението и спасението /ар./.

^{xxx} Жahanнам — от евр. ге хинном /долина Хиномска/, мястото където са били принасяни жертвоприношения към Молох и към което юдеите монотеисти са били особено враждебни. В Евангелието се нарича Геена. Мостът Сират е заимствуван освен от зороастрийската основа, според някои изследователи и от римските вярвания.

като единствен път към спасението приемането на исляма и подчинението на волята на Аллаха.

Мюсюлманският рай изразява възжеланията на народите от горешите степ и пустиня към прохладата и сянка, плодородни дървета и реки. Мохамед въвежда в него млади юноши и девойки, които доставят наслаждения на праведниците и им прислужват. Представената чувствена картина на рая впоследствие ще бъде тълкувана от аскетите-мистици с най-различни алегории, но ще остане и до днес здраво вкоренена в съзнанието на вярващите като награда за тяхната преданост към исляма.

Сред четирите обрядно-морални "стълба" на първо място е молитвата. Чрез нея правоверните се отзовават покорни и благочестиви пред Аллаха, тя е и акт на пречистването им от греховете. Молитвата е в посока към Мека, преди нея се извършва задължително ритуално измиване или изчистване. Ислямът предписва няколко вида молитви. Най-напред са петте всекидневни. Важно значение има петъчната обща молитва. Освен тези основни, предписват се молитви при смърт и раждане, при празници и природни явления. Всяка молитва започва с т.н. "такбийр", с произнасянето на фразата "Аллах е най-велик" /Аллаху акбар/. При всекидневните молитви се цитира първата глава на Корана, т.н. "Откриваща" на арабски език, дори правоверният да не го познава. Общо молитвите се отличават със своята краткост. При петъчната обща молитва, задължителна за всички пълнолетни мюсюлмани, възхвалата на управляващия върховен господар /най-вече халифа/ и уммата се съпътствува от кратко слово на ръководителя на молитвата /имам/, който е религиозно лице.^x Формално всеки правоверен може да бъде избран от общността за имам, дори и жена, но на практика това е почти невъзможно — предписанието е жената да се моли предимно в къщи, вън от погледите на мъжете. Както в Средновековието, така и

^x Имам — от глагола имма — стоя отпред, водач. Оттук — предводител — термин с най-разнообразно по обхват, съдържание и тълкуване значение, на духовен и политически, непогрешим и водещ хората към спасението ръководител.

в наши дни, молитвата е средство, което укрепва религиозността у мюсюлманите и сеплението помежду им.³⁹

Мюсюлманските богослови считат благотворителността /закят/, предоставянето на милостиня за задължение, което по значимост стои непосредствено след молитвата. Чрез нея правоверният също се "пречиства" от греховете. Въведено от пророка, това задължение също е за всички пълнолетни мюсюлмани, които трябва да отделят 1/40 от своята домашна собственост и от годишния доход от търговия, занаяти, скотовъдство и земеделие. Вложено в хазната, събраното се разпределя между неимущите или изпадналите в материални затруднения членове на общината. Разглеждан първоначално като религиозно задължение, "закятът" скоро се превръща в данък, замислен като своеобразна алтернатива на имущественото неравенство. Носещ белезите на родово-племенната солидарност, закятът се превръща в осветена институция на класовото общество, предназначена да смекчава вътрешните му противоречия.

Постът /саум/ е задължение, за което и Коранът посочва, че е наследено от предишните религии. Той се състои в едномесечно, според мюсюлманския календар, въздържане от храна и течности, което наред с редица други забрани продължава от изгрев до закат слънце.^X Според теолозите постът приучава правоверните към готовност за саможертва и страдание, към самоконтрол при следването на религиозните задължения.

Гладуването през деня и безсънието през нощта нарушават естествения ритъм на живот, особено когато съвпадат с летния сезон. За да облекчи това крайно изискване, шариатът освобождава от пост болните и немошните, престарелите, бременните и кърмачките, пътниците на дълъг път, воините и др. Не се счита и за нарушение на поста, когато тези, които чувствуват, че не могат да понесат жаждата и глада

^X Мюсюлманският календар е лунен. Годината е от 354 дни и се дели на 12 месеца. Отнесени към слънчевия календар всички празници, месеци и дати се движат от година на година.

приемат, за да ги уталожат, ограничени количества вода и храна. И тук ислямът проявява, наред със строгостта и стриктната регламентация, гъвкавост, която привързва, а не отблъсква вярващите. Въпреки това, прилагането на поста днес поражда редица проблеми, тъй като един архаичен обичай се сблъсква с изискванията на ритъма на съвременността. Начините, по които се решават тези проблеми, са сред "пробните камъни" за съотношението между силите на "традиционализма" и "модернизма" в отделните страни.

Поклонничеството на светите за исляма места е задължение, което правоверният трябва да осъществи поне веднъж в живота си. Отначало то е било насочено към Каабата и Мека, но днес обхваща също посещенията на градовете Медина и Таиф и други места в Хиджаз. Извършва се в началото на специално предназначения за поклонничеството месец, т.н. "зу л-хиджа", последен в мюсюлманския календар. Този обред най-красноречиво показва синкретичния характер на исляма и неговата способност да пречупи през своята догматика заемки от най-разнообразни вярвания и традиции. Поклонниците обикалят седем пъти Каабата, храм на единния бог, построен от Адам, възстановен от Авраам, и накрая "почистен" от езическите идоли от Мохамед. Те целуват останалия от доислямско време "черен камък", намиращ се на един от външните ъгли. Жестът не се счита за идолопоклонничество, а за традиция, още повече, че една легенда гласи, че сам халифът Омар е казал: "знам, че си камък, който не носи нито добро, нито зло. Ако не бях видял пророка да те целува, не бих те целувал и аз". Много наблюдатели сочат, че при покланянето на камъка бедуини се молят за дъжд, други за опростяване на греховете, което му придава характера на идол и е извън религиозната догма. След пиенето на вода от извора "Земзем", поклонниците бягат между хълмовете Сафа и Мару, ритуал повлиян от библийската легенда за изпъдената втора жена на Авраам Агар, търсела в отчаяние вода за новородения прадед на арабите Исмаил. ^X Поклонниците замерват в долината Мина три каменни стълба,

^X От Агар произлиза и даването от немюсюлманите наименование на правоверните — агарини, у нас — на турците.

служили според преданието за идоли. Замерването е жахийски обичай за сплашване на злите духове, превърнал се в ислямски обряд срещу творенията на дявола и идолите — трансформация, която представлява своеобразно "идолопоклонство наопаки". Посещението на гроба на Мохамед, на неговото семейство и на първите три халифа в Медина е свързано вече с мюсюлманската традиция. На 10-я ден от "зул-хиджа" в долината Мина и в целия мюсюлмански свят се извършва жертвоприношение на овен, също на камила, бик или козел, което е и най-големият мюсюлмански празник /аид адха, курбан байрам/. Този древен арабски езически ритуал, пречупен през традицията на двете предходни монотеистични религии, се свързва с т.н. жертвоприношение на Авраам.

Цялата картина на изпълнението на ритуала като задължение и върховно удоволствие, съчетана с мисълта за бъдещето спасение, превръща хаджилъка в жадуван за правоверния блян и в мощно средство, поддържащо и укрепващо неговата вяра. През цялата мюсюлманска история събирането на средства за хаджа и стремежът към неговото осъществяване са свързани с безбройни лишения и човешки драми за обикновените правоверни, въпреки че ислямът освобождава от това задължение неимущите. Характерно е, че под влияние на турците, и българите са считали за особена чест да посетят Божия гроб и да си присвоят почетното прозвище хаджия. След Освобождението обичаят рязко спада и е признак за започналия процес на откъсването от ориенталщината.

Развитието на техниката и съобщенията, петролните доходи на Саудитска Арабия и правените дарения, водят до непрекъснато увеличаване на броя на поклонниците. На сравнително малка площ се събират над милион вярващи от различни раси и народи. Облечени в еднакви скромни дрехи, специални за хаджилъка, те изпълняват съвместно продължителен ритуал, с което се внушава равенството и братството помежду им. Освен, че укрепва политическият авторитет на саудитската върхушка, поклонничеството е и най-представителната изява на универсалитетските претенции на исляма.

Последният "стълб" - "жихад" се превежда като "свещена война", "война за вярата", но съвременните теолози и лингвисти го

определят като "върховно усилие". Интересно е да се отбележи, че задължението на вярващите в бога и в неговия пратеник да се борят /жахада/ по "път", очертан от Аллаха, "с имуществото си и с душите си", се посочва в Корана като призив на . . . Исус към неговите апостоли и последователи.⁴⁰ Това е и единственият от "стълбовете" на исляма, чието изпълнение се поставя като задължение не толкова пред самия индивид, колкото пред общността на правоверните като цяло.

В началния период на завоеванията жихадът се схваща като разпространение със силата на оръжието на "дома на исляма" в името на крайния триумф на уммата. Всеки загинал в тази борба се възнаграждава с райско блаженство. Средновековните мистици схващат жихада преди всичко като борба срещу собствените "земни" чувства, с което влизат в противоречие с ислямския експанзивен морал. В ново време жихадът придоби характер на отбрана срещу колониалната експанзия, а през последните десетилетия се свързва с борбата за национално освобождение. Не случайно алжирските партизани се наричат "муджахиди"—хора, водещи жихад. Ислямската конференция в Таиф /Саудитска Арабия/ обяви през януари 1981 г. "жихад" за освобождаването на Ерусалим. Пред заобиколилите го журналисти мароканският крал Хасан Втори побърза да заяви, че се касае "повече за морална и материална борба, отколкото за военна кампания срещу израелската окупация".⁴¹ Видно е, че терминът се схваща и като усилие за извисяване на индивида и уммата, но също продължава да служи за инструмент на ксенофобия, с който се разграничават правоверните от "неверниците". Както отбелязва френският ориенталист В. Монтей, подобно на формулата "с нами бог", жихадът също може да се прибави "към всякакъв соус".⁴² Еволюцията на неговото съдържание още веднъж показва както консерватизма на исляма, така и неговите възможности да се нагажда към изменящите се условия.

Както всички реални и митични пророци и Мохамед не работва обхватна и систематизирана религиозна система. Той поставя най-вече основите, върху които впоследствие богословите изграждат цялостната единна и разнообразна мюсюлманска доктрина.

Коранът, като единствен регламентиращ отношенията между правоверните източник, скоро се оказва недостатъчен. Обширните завоевания изправят мюсюлманите пред социално-политически проблеми, отговори на които не могат да бъдат намерени в божественото откровение, въпреки претенциите на богословите и старанието на управниците и юристите. В търсенето на разрешения, те се обръщат към живота и дейността на пророка, още повече, че той сам нееднократно заявява, че следва божествената воля и предписания.⁴³ Така възниква преданието /суна/^x — вторият основен източник на мюсюлманското вероучение и право.

Суната се основава и има формата на т.н. хадиси,^{xx} свързани със словото /акуал/ или деянието /афал/ на пророка, както и с красноречивото му мълчание /такрир/, означаващо съгласие с извършването от привържениците му.

Според преданията, Мохамед ясно е различавал извършването под внушението на Аллах от личните си помисли, намерения и дела, при които е допускал, че може да допусне грешки и несправедливости. Затова, според едни летописци пророкът е забранявал да се записва казаното от самия него, за да не се смеси впоследствие с предаденото му от Аллах. Според други, Мохамед е разяснявал личните си действия и е оставял да се фиксират, за да имат мюсюлманите повече примери как да уреждат своя живот и взаимоотношения. В двата случая личи безпокойството на проповедника и лидера да не му се приписват думи, които не е казвал. Разпространяващите тези "лъжливи измислици" той нееднократно заплашва с мъките на ада.

^x Суна, мн.ч. сунан — първоначално означава път, насока /ар./. След това придобива сред арабите в жажията значение на обичай, предаден от прадедите, а при исляма източникът на този обичай започва да се отнася до пророка.

^{xx} Хадис, мн.ч. ахадийс — означава съобщение, разказ /ар./. В ислямската догматика придобива значение на предание за пророка.

Ако пророкът действително е изпитвал подобни опасения, то след смъртта му те напълно се оправдават. Броят на хадисите достига астрономически размери. Водени от най-разнообразни интереси и съображения, богословите извършват фалшификации, отделни теологични центрове, като гр. Куфа, се превръщат в своеобразни "монетарници" за "сечене на хадиси". На Мохамед се приписват подробни инструкции как правоверните да се къпят в баня, без той самият да се е къпал, защото банята е била непозната в Хиджаз по негово време. Появяват се хадиси, в които пророкът подчертава благоразположението си било към Осман, било към Али, или към чичо си Абас, според амбициите на образуваните се и съперничаещи помежду си политически групировки. Според редица хадиси, Мохамед предварително порицава появилите се по-късно ереси, изрича мисли, черпени от индуските сказания и персийския епос, разказва предания от египетската и гръцка митологии и цитира сентенции от класическата философия, борави с правни постановки, взаимствувани от византийското и сасанидско законодателство.

Десетките хиляди хадиси, често пъти с противоречиво и дори взаимно изключващо се съдържание, отразяват не станалото в Мека и Медина, а откликват на нуждите и повелите на обстановката в арабо-мюсюлманското общество десетилетия и столетия по-късно. Чрез тях ислямското общество и идеология пряко черпят от културното и социално-правно наследство на цивилизацията, върху които се разпростира арабо-мюсюлманската империя. Тези взаимствувания се превръщат в неразделна част от ислямската доктрина и обогатявайки я, задълбочават нейната разноликост.

Огромното количество хадиси, често с противоречиво съдържание, поставя проблема за тяхното използване и систематизация. Както при тълкуването на Корана, така и при хадисите възниква специална "наука за хадисите" /илм хадис/. Споровете в нея са значително по-остри, тъй като са свързани с ежедневиия живот и интереси.

Основен източник за хадисите са близките и съратниците на пророка. Мюсюлманските богослови, занимаващи се с издирване, събиране и анализ на хадисите, разработват и методология за проверка

на тяхната достоверност и оценка на стойността им. Методологията насочва вниманието към поредицата, т.нар. "верига" /иснад/ богослови, съобщаващи за извършеното или казаното от пророка.^x Счита се, че основен фактор за достоверността на всеки хадис е преди всичко благочестивостта, искреността и добрата информираност на предаващите го богослови. Като всяка ненаучна доктрина, и ислямът разчита преди всичко на "благонадеждността" на своите последователи.

Проследяването на "веригата" се извършва като се започне с предадите хадиса богослови и се стигне обратно във времето до сподвижниците на пророка като непосредствени свидетели. Всеки от веригата се извява като действащо лице и от своя страна възстановява актуалността на преданието чрез неговото потвърждение.

В "науката" за хадисите се създава сложна терминология, определяща техния характер. "Непрекъснати" са, когато предаващите ги богослови са последователна "верига", а ако липсва звено в предаването, хадисите се наричат "прекъснати". Ако поредицата предаващи не предизвиква никакви съмнения, имената на богословите са известни и се ползват с авторитет, то хадисът се нарича "достоверен" /сахих/. Други, при които името на един от богословите е малко известно, се наричат "добри" /хасан/. Трети са "слаби" /даиф/, особено ако сред предаващите го има или неизвестни, или ползващи се с лоша репутация от богословска гледна точка лица. Квалификацията на хадисите е често обусловена и от интереса и целите на тези, които ги привеждат и използват. Както при Корана, въвежда се "отменяне" на едни хадиси с други. Въпреки този опит за известна регламентация, липсата на теологичен център, който подобно на папството сред християните да наложи единен текст, довежда до големи различия в тяхното тълкуване и приложение.

Периодът на "сечене", систематизиране и кодифициране на хадисите през IX в. се счита за "класически" в исляма, именно защото създадените и систематизирани тогава хадиси, наред с тълкуванията на Корана, скоро се превръщат в канонизирани предписания за следване

^x Иснад — означава опора, доказателство /ар./.

от идните поколения. Създаването на нови хадиси продължава и по-късно, но те не могат да бъдат възприети поради извършената вече кодификация на суната.

Видният френски ориенталист А. Масе отбелязва: "Ако суната може да мине без Корана, то Коранът не може да мине без суната".⁴⁴ Своеобразно допълнение и разяснение на Корана, суната в някои отношения неусетно минава дори на по-видно място, като главен източник на мюсюлманската идеология.

За тълкуването и систематизацията на хадисите дават принос редица видни богослови. Абу Абдаллах Бухари /810-870 г./ съставя "Достоверният сборник" /Ал-жами ас-сахих/, който незабавно получава висока оценка. Бухари твърди, че е проучил около 600 хил. хадиса, но е установил истинността само на 7250. В същото време, друг виден богослов Муслим Нишапури /817-875 г./ издава сборник под името "Достоверен" /Ас-сахих/. Той разглежда около 300 хил. хадиса и признава за достоверни около 12 хил. от тях. Двата сборника се считат за най-авторитетни. Излизат още 4 сборника на Ибн Мажа /поч. 886 г./, Абу Дауд Сиңкисгани /поч. 888 г./, Мохамед Тирмизи /поч. 892 г./ и Нисаи /поч. 915 г./. Редом със сборниците на Бухари и Муслим, те образуват т.нар. "Шест книги", най-авторитетните сводове хадиси, които са широко разпространени и използвани от мюсюлманите сунити. Тези сборници, считани за основа на суната, играят важна регламентираща живота на мюсюлманите роля в продължение на повече от хилядолетие. Днес те представляват и главен източник за изследванията върху исляма.

ШАРИАТ И ФИКХ

Коранът и суната служат за основа на шариата — мюсюлманския свещен закон. Той е сбор от предписания, произхождащи от Аллаха, които регламентируют и насочват вярващите по "правия път".^{х 45}

^х От глагола шараа, означаващ прокарвам път, насочвам се към извора /ар./.

Шариатът е систематизиран свод на мюсюлмански принципи и концепции, който регулира светските и религиозни отношения между правоверните, икономическия, политически и културен живот на индивиди и уммата. Известният холандски ориенталист Снук Хургронье го определя като деонтология, доктрина за задълженията на човека както в религиозно, така и в житейско-морално отношение.⁴⁶ Посредством шариата ислямът осъществява регулиране на живота и взаимоотношенията в обществото, поставя решителен психически и морален отпечатък върху изповядващите го народи.

Шариатът е своеобразна еманация на Корана и суната и връзката помежду им се осъществява пряко чрез взаимодействане, тълкуване и прилагане на техния текст и съдържание. Оттук и вярното наблюдение на Г. Гълъбов, че "всеки мюсюлмански теолог е едновременно и правовед".⁴⁷ Гражданското престъпление, насочено срещу уммата като социално-политическа реализация на ислямски идеал, се счита за прегрешение спрямо Аллаха и се наказва и като религиозен грях.

Съставна част от шариата е "фикха" — мюсюлманското право, юридическата доктрина обща за всички правоверни.⁴⁸ То третира въпросите свързани със собствеността и присвояването, с наследяването и обмена, с отношението към религиозните предписания и задължения. В този смисъл фикхът е както част от шариата, така и знание за него и неговото приложение. Източниците му са същите, прилаганите методи за достигане до решения в неговата област религиозно са осветени и постепенно се превръщат в част от догматиката. Няколко века шариатът и фикхът вървят заедно, а дори когато по-късно помежду им настъпва известно разграничение, то винаги е твърде условно, защото не може да преодолее основното в исляма сливане на духовното и светско начало при регламентирането на човешката дейност.

При Омеядите, редом с Корана, и преданието /суна/ се утвърждава като признат източник /асл/ на мюсюлманското вероучение и право.^x Но скоро както божественото откровение, така и суната се оказват недостатъчни, за да дадат готови отговори на все по-разнолика-

^x Асл, мн. ч. усул — корен, основа, произход /ар./.

та действителност в превърналата се във водеща за човечеството арабско-мюсюлманска цивилизация. Извършваните от мюсюлманските богослови /улеми/ и богослови-юристи /факихи/ сравнения и анализи на кораничния текст и на хадисите показват, че е невъзможно да се постигне уеднаквяване и съставяне на общ канонизиран, валиден за цялата умма свод.^x Решаващ се оказва не само вътрешно противоречивият характер на двата източника, а самият факт, че ислямът не познава организирана църква и вселенски събори, които да прокламират задължителни за всички правоверни решения.

Анатол Франс оприличава религията с хамелеон, оцветяващ се с цвета на почвата, на която живее. При разпространението на исляма, шариатът и фикхът се влияят и неизбежно интегрират в себе си и елементите от обичайното местно право /адат/.^{xx} Тяхната среща не винаги е започвала с разбирателство. Неподходящото, противоречащото на основните ислямски догми и налагани порядки, е обявено за грях и отхвърлено. Останалото е асимилирано и му е дадена ислямска окраска. Елементите на адата, без да се разграничават, са налице при вземането на решение. Интегрирани във фикха и шариата, те спомагат за още по-дълбокото вкореняване на исляма в живота и съзнанието на вярващите.

При тълкуването на Корана и суната през VIII-X в., първоначално сред мюсюлманските богослови се формират две течения. Първото, на "привържениците на хадисите", т.е. на преданието, настоява

^x Факих, мн.ч. фукаха от фикх — знание /ар./; улем, мн.ч. улама от илм — наука, знание /ар./. Отначало илм и фикх са синоними, означаващи знание въобще, като скоро се отнасят към божествената "наука". По-късно факих започва да придобива значение за човек, който преди всичко се занимава с прилагането на нормите на религията и на произтичащото и свързаното с нейните догми право към конкретните случаи. Терминът улем е по-общ и започва да се отнася предимно до занимаващите се с "по-отвлечено" преподаване, излагане и разясняване на съдържанието на Корана и хадисите, на мюсюлманската религия.

^{xx} Адат — обичай, привичка /ар./.

стриктно да се следват Коранът и хадисите по дух и буква, като се противопоставят на всякакво, считано за накърняващо вярата, нововъведение /бида/. Център на течението е гр. Медина. Неговите представители, потомци на мухаджирите и ансарите, абсолютизират фиксираните в Корана теократични постановки за държавно устройство, като отново се стремят да ги превърнат в нормативи, валидни за цялата умма. Подобен подход, особено при придобилата по времето на Омеяди и Абасиди редица светски черти арабо-мюсюлманска империя, е колкото утопично "безперспективен, толкова и реакционен. Въпреки консерватизма, в края на краищата престижът на привържениците на хадисите, на тези "хора на суната", придържащи се към личния пример на пророка, ще надделее. Техните възгледи ще получат превес в ислямската догматика. Допълнени, повлияни и доразвити в една или друга степен или насока от оспорващите ги течения и школи, тези възгледи ще се превърнат в основа на преобладаващото и считано за ортодоксално сунитско направление в ислямската религия.

В същото време, в Сирия и Ирак, в Дамаск, Куфа, Басра и Багдад, където Омеядите и Абасидите преместват политическите центрове, обстановката е различна. Ислямските богослови и правоведа се убеждават, че не е възможно да се прилагат в "чист вид" указанията на Корана и хадисите, и в търсене на решения започват да прибегват до свободни разсъждения. Те не се поколебават да използват дори логическите методи, за голям ужас на тълкувателите от Хиджаз, считащи логиката за "привличаща ереста" нечестива наука. Основното за тях е да се опират на здравия смисъл, отчитащ реалността, като се съобразяват и с критерия взетото решение да бъде от "полза за уммата". Последователите на това течение се наричат "привърженици на мнението" /ахл рай/^х, с което се подчертава вниманието, което отделят на собственото тълкуване, с използване и на рационални методи. При него те прилагат особено ефективно създението чрез аналогия /киас/^{хх},

^х Рай — мнение, възглед /ар./.

^{хх} Киас — мярка, сравнение, съпоставяне /ар./.

което дава възможност и за изводи въз основа на суната и Корана. Прилагането на "мнението" позволява на мюсюлманската доктрина да се обогати от опита на други вярвания и школи, да се приспособи успешно към местните условия и традиции. Получава се възможност всяко решение да се аргументира с текст от Корана и суната, като по този начин се мотивира, че не противоречи на техния дух. Възниква обаче и проблемът, с практически неограниченото нарастване на решенията по различните правни казуси, поради нееднаквите виждания на отделните съдии.

Спорът между двете направления относно въвеждането и прилагането на киаса застрашава системата на шариата и фикха, тъй като чрез аналогията може да се пренебрегнат нейните основни догми. Затова привържениците на "хадисите" и на "мнението" неизбежно се обръщат към примера на ранната умма, към консенсуса /общото становище — *ижма*/^х, прилагано според преданието още при праведните халифи.⁴⁹ До консенсус се е прибегвало, когато Коранът и суната не са давали пряк отговор на повдигнат въпрос или проблем. Тогава ръководителите на уммата, наред с благочестивите познавачи на религията, т.нар. *мужтахиди*, чрез *ижтихад* след разисквания са достигали до общо становище, изразяващо се и чрез съответно решение. ^{хх} 50 То се счита за вярно, тъй като се смята, че се излъчва от недрата на уммата и от нейно име, а тя "не може да признае вярното за грешно", както изрично гласи хадис на пророка. Направеният чрез аналогията пробив в рационална насока е задържан чрез консенсуса. Заключение: то на всеки юрист не трябва да противоречи на преобладаващото в уммата ортодоксално становище.

Споровете и компромисите между представителите на двете противопоставили се едно на друго течения довеждат към края на

^х *Ижма* — от гл. *ажмаа*, съвместно се съгласявам /ар./.

^{хх} *Ижтихад* — производно от познатия ни глагол *жахада* /прилагам усилия, старая се/, сега със значение на постигам висока степен на религиозно знание.

IX в. до оформянето на няколко школи /мадхаб, мн.ч. мадахиб/.^x Носещи имената на своите създатели: ханифитска, маликитска, шафиитска и ханбалитска, те са налице и в наши дни. Различията помежду им са и в степента на привързаност към буквалното тълкуване на Корана и хадисите, на приложението на аналогията и консенсуса, най-вече в областта на правните проблеми, и по някои второстепенни въпроси на обредната практика.

Най-разпространена сред мюсюлманите е школата на Абу Ханифа ибн Сабит /699-767 г./. Роден в Куфа, по произход от Иран, той се счита за основател на т.нар. Куфитска школа на "привържениците на мнението". В съжденията си Абу Ханифа се отличава със стремеж към точност и последователност. Живял в епохата на остри политически борби, т.нар. "велик имам" се стреми да огради правото от своеволното му тълкуване и да постига компромиси между крайни решения, взети от различни съдии по сходни или идентични казуси. Оттук и предлагания от него рационален по същество "среден път", за което впоследствие е остро критикуван от крайните течения в полза на непосредствените и корисни интереси на силните на деня. Последователите му обаче, далеч не са така самостоятелни. Спрямо властта те заемат компромисно-опортюнистическа позиция и, защитавайки интересите на господстващата върхушка, се интегрират в нея.

Ханифитската школа бързо се утвърждава в Ирак, Иран, Сирия, Хорасан, Маверанахр и Афганистан, като се насочва и към Индия. По времето на Османската империя е наложена като ръководна в нейните обширни територии. Днес тя преобладава в Турция, Афганистан, Ирак, Индия, Бангладеш, Китай, Пакистан. Разпространена е в Египет, Сирия, Йемен, в областите на бившата Руска империя, сега средноазиатски социалистически републики.

Съвременникът на Абу Ханифа, Малик ибн Анас /713-795 г./ е роден в Медина, където прекарва и по-голямата част от живота си. Основател е на т.нар. "Мединска школа" на "хората на хадисите".

^x Мадхаб — път, насока, оттук и начин на действие, школа, тълкуване /ар./.

Освен юридическите занимания, той събира и подлага на проверка хадиси. Мединското обкръжение от потомци на мухаджири и ансари оказва решаващо влияние върху неговите концепции. Малик се придържа в правните си съждения главно към преданието, прибегва и до консенсуса, но го отъждествява преди всичко с общото становище на мединско-меканската религиозна върхушка. Днес тази школа преобладава в Северна и Черна Африка и е слабо разпространена в Сирия и Саудитска Арабия.

Мохамед ибн Идрис Шафии /767–819 г./ е представител на следващото поколение юристи-богослови. Шафии се опитва да синтезира вижданията на Абу Ханифа и Малик, което обективно довежда до възникването на школа, носеща неговото име. Най-характерна нейна черта е усилието да се прокара среден компромисен път между стриктното следване на традицията и независимото логично съждение, като стремежът към комбиниране довежда до по-близък до маликизма еkleктизъм. Заслуга на Шафии е опитът му да разгледа юриспруденцията като дисциплина въобще. За пръв път в исляма той анализира четирите основи /корени/ на правото. Днес школата е най-разпространена в Египет, Судан, Южен Йемен и Йордания, Източна Африка, Индонезия и Малайя, преобладава сред сунитите в Иран и Дагестан. Нейните привърженици се срещат също в Турция, Афганистан, Саудитска Арабия и др.

Основателят на четвъртата школа е Абдаллах Ахмед ибн Ханбал /780-855 г./. Той е най-краен привърженик на стриктното буквално следване на Корана и преданието. Ханбал е типичен представител на войнстващия ислям, убеден в собствената си непогрешимост, непримирим към инакомислещите и предвиждащ сурова разправа с всяко отклонение от обредните и юридически догми. В своите предписания спрямо другOVERците, той предвижда най-ограничаващи ги и дискриминиращи в сравнение с другите школи мерки. Днес ханбалитската школа официално се прилага в Саудитска Арабия и има известно разпространение в Сирия. Тя оказва силно влияние върху крайните религиозни движения, като организацията "Братя-мюсюлмани" и малко

е загубила от войнствената си и фанатична непримиримост спрямо другояверци и "еретици".

Различните богословско-юридически школи отначало се оформят като течения на мединци, предимно "хора на хадисите" и на куфийци, най-вече "привърженици на мнението". По-нататък те се идентифицират с имената на четиримата видни теолози, основатели на школите. Така към X-XI в. в Абасидския халифат се изгражда завършена система на мюсюлманското право, което в известна степен дори се откъсва от богословието. Системата обхваща икономическия и политически живот на съвременното й общество, като отговаря на интересите на господстващите класи. Съдиите престават да се обръщат пряко към Корана или суната и при вземането на решения следват създадените сводове-сборници на отделните школи, чийто брой достига близо 6 хиляди. Към тях се прибавят и издадените от висшите държавни органи закони, които не са третираны в Корана или суната. "Законодателната политика" на халифите и султаните, изразяваща се във фермани, ирадета и др. получавайки одобрението от висшите религиозни лица, придобива също осветен и задължителен характер. Без да се сливат с мюсюлманското право, тези законодателни решения го допълват.

През Средновековието често съперничесвата между привържениците на различните школи довеждат и до въоръжени сблъсквания и продължителни конфликти. Те всъщност са идейна обвивка на разнообразни етнически различия и класови противоречия в мюсюлманското общество. Наред със съперничеството, непрекъснато се проявява и стремежът към компромис. Четирите школи се придържат към господстващото сунитско направление в исляма, което трябва да отблъсква нападите на най-разнообразни секти и течения. Постепенно различията стават все по-незабележими за обикновените правоверни и в практиката. В по-ново време всеки започва да се обръща към религиозния съд, без да се интересува коя школа следва. Разногласията между школите стават предимно сюжет на юридически дискусии, при които всеки факих, кадия или мюфтия се стреми да покаже своята начетеност, осведоменост и опитност в спора.

В споровете и компромисите между различните школи кристализират и четирите "корена", начала на ортодоксалното мюсюлманско право: Коранът, преданието, консесуса и аналогията. Те се възприемат от всички сунити, формално не се оспорват от мнозинството шиити, но различните течения и секти отдават нееднаква значимост на консесуса и аналогията. "Управлението, обобщава съвременният египетски богослов Мохамед Раис, чийто закон е ислямският шариат, черпи своите принципи от Корана и суната. Неговите решения могат да се развиват и разклоняват, опирайки се на четири начала: двете първи и основни, към които се прибавя "ижма", която е общата воля на уммата и "киасът", който е разумното усилие /ижтихад/ на индивида. В този мюсюлмански закон се обединяват мъдростта на личния и обществен разум, пророческите указания и божествения замисъл".⁵¹

Оформилите се догматични рамки, основани на Корана, суната, общото становище и аналогията, регламентират поведението на правоверните, с оглед на религиозния "закон", шариата. Така се оформя стълбица на стойностни оценки, според която всяко деяние, намерение и дори помисъл на правоверния, получава санкционирано определение.

В двата края на стълбицата са полюсите на категорично задължителното /фарз, уажиб/ и на абсолютно забраненото /махзур, харам/. Извършването или въздържането от деяния, влизащи в тези категории, води съответно до възнаграждение или наказания както на този, така и в отвъдния свят. Следващите две степени са на препоръчителното /мандуб/ и на лошото, неприятното /макрух/. За изпълнението или не на тези деяния правоверният получава положителна или отрицателна оценка, но тя не се съпровожда със санкции, нито преди, нито след това. В средата между полюсите е разрешеното /мубах/, действие, което изпълнявано или не, не води нито до награда, нито до наказание, нито до положителна или отрицателна морална оценка. Извън стълбицата е поведението на лудите, чиито деяния се считат за извинени /маадур/.

Необходимо задължение
/фарз, уажиб/

препоръчително
/мандуб/

разрешено /мубах/

Абсолютно запрeтено
/махзур, харам/

порицаемо
/макрух/

Съдебната за морално-правна оценка изразява непрекъснатото настоятелно присъствие на ислямските догми. Те се извяват като част от индивидуалното и колективно съзнание и като инструмент на властовата структура, регламентиращ живота в уммата и поведението на правоверните. Този контрол не само урежда техните отношения, но и в значителна степен оказва влияние върху мислите и дори и чувствата им.

Действията на хората, съответно отнесени към стълбицата на морално-правната оценка, ги разделят на правоверни и неверници. Според различните доктрини и течения, между двете крайности се намират хора, свързани с вредни за религията "нововъведения" /ахл беда/, извършилите простъпки или неспазващите религиозните предписания /фасик/. Особено място заемат и "вероотстъпниците" /муртад/, към които наред с отказалите се от исляма бивши зороастрийци, християни или юдеи се причисляват и привържениците на крайните секти. Последните също се наричат и "отклонили се" /мулхид – мн. ч. – малахида/, термин, който се употребява и за атеистите. По категоризирането на простъпките на правоверните, извършили тези прегрешения, от възникването на исляма до наши дни, се водят дълги спорове.

Важна част от шариата и фикха става и разработваното държавно право. В него особено релефно проличава преплитането и противоречието между двете основни и разнопосочни тенденции в исляма, като доктрина на преходен етап между два обществени строя. От една страна Аллах сочи като достойни за пример тези, които решават делата на уммата чрез "съвещание" /шура/ помежду си, а и пророкът често съвет-

ва своите съратници и последователи да вършат същото, като сам често се е допитвал до тях. ^{x 52} Едновременно Коранът призовава правоверните да се подчиняват на Аллаха, на неговия пратеник и на всички, които притежават власт /султа/, внушавайки им, че тяхната покорност е подчинение на Аллаха. ⁵³ Следва да се отбележи, че терминът "притежаващи власт" впоследствие при тълкуването се разширява и обхваща цялата феодална върхушка на духовенство, граждански управители и военачалници.

Избухналите след смъртта на пророка разногласия около властта, неизбежно довеждат до необходимостта от установяване на известна регламентация. ⁵⁴ Омар едновременно с присвояването на възприетата впоследствие от халифите титла "повелител на правоверните," налага изборът на тази върховна длъжност да се извършва чрез "съвещание" /шура/ на шест от най-благочестивите и близки съратници на Мохамед. Тази стъпка, отговаряща на бедуинската родово-племенна традиция, се подкрепя и с приписаното на пророка указание за ролята на "съвещанието". Елитарно-теократичен по същност, този начин за излъчване на ръководителя се превръща в своеобразен, завещан от ранния ислям идеал. В продължение на векове редица масови движения издигат искането за "съвещание" при решаване на общите и най-важни свързани с уммата дела. Като протестират срещу потисничеството и неравноправието, те настояват за "общ избор" на владетеля вярвайки, че той ще отговори на техните въжделения.

За фундаментален източник на мюсюлманското държавно-административно право се счита трактатът на Абу Хасан Мауарди /974-1058 г./ "Законите на управлението". ⁵⁵ Видният факих използва събрания материал в сборниците от хадиси на Бухари, Муслим и др., като обобщава и написаното до тогава в тази област. Достоинствата на

^x Един благочестив хадис, предаден от особено авторитетния Абу Хуреира гласи, че "никой не е бил повече съветван от съратниците си, колкото пророкът", но по всичко личи, че Мохамед е бил "съветван" предимно по второстепенни въпроси.

този труд не могат да скрият основния му недостатък, а именно, че постановките в него не отговарят на реалната действителност. Известният арабски историк Ф. Хитти с право нарича труда "утопичен", а съветският учен И. И. Петрушевски го характеризира като "идеал на мюсюлманската теокрация".⁵⁶

Централна тема е обосноваването на властта на халифа-имам. Муарди определя неговата основна мисия—задача, като защита на вярата и осигуряване на справедливо управление на света. Багдадският факих схваща света като изцяло обхванат от ислямската умма. Муарди сочи, че владетелят съчетава духовния авторитет, т.нар. "велик имамат" над уммата—свят и вече не е толкова приемник /халиф/ на пратеника божия—Мохамед, колкото на самия Аллах. Религиозният авторитет на халифа-имам се съчетава с пълна светска власт като повелител на правоверните /емир мумининя/.

Отношението между халифа и уммата Муарди разглежда като своеобразен договор между две страни. Халифът е длъжен да поддържа мюсюлманската вяра съгласно утвърдените от традицията нейни принципи и ритуал и да посочва на отклоняващите се от нея техните заблуждения; да урежда съдебните дела и изпълнението на присъдите; да налага данъци според шариата и да назначава на административни длъжности хора честни и компетентни; да защитава "дома на исляма" от неверниците, да водижихад, като ги застави да приемат исляма или да му се подчинят.⁵⁷ Най-накрая, халифът трябва да следи лично за хода и изпълнението на всички важни дела.

Изброяването на задълженията на халифа показва, че той всъщност няма законодателна и съдебна власт. Мюсюлманският закон-шариатът идва от Корана, суната, консенсуса и аналогията. Халифът, заобиколен от улеми-мужтахиди, се счита за пръв сред тях, но не е непрекъснат авторитет по религиозните въпроси и затова е неправилно да бъде сравняван с католическия папа. Сунитите не считат халифа за непогрешим, не вярват, че е носител на частица от божествената благодат, становище, което ги различава коренно и от шиитите.

Концепциите на Мауарди за мюсюлманското държавно право с течение на времето все повече се превръщат в благочестива, отдалечаваща се от действителността схема. Прилагана в хипертрофиран вид в живота, тя обаче влияе върху мюсюлманското общество, политическа мисъл и законодателство, през цялото им развитие, включително и в наши дни.

Шариатът и фикхът утвърждават класовите експлоататорски отношения на източния феодализъм и служат и за негова идейна опора. Едновременно, мюсюлманската доктрина продължава да носи и чертите на докласовите отношения в Арабия по времето на пророка, които намират израз в основните догматични и правни постановки. Указанието в Корана правоверните да решават нещата чрез "съвещание", отговаря на порядките на племенната демокрация и се съчетава с предписанието за подчинение на притежаващите властта. В Корана и сунната се срещат предписания, забраняващи частното присвояване на "пасбищата, водопоеите, огъня и солта", тъй като те "принадлежат на всички", техен върховен владетел-собственик е Аллах. От друга страна, присвояването на имущество, посегателството върху чужди, предоставени другиму за обработване и ползуване земи, се наказва.⁵⁸

Вътрешната противоречивост на постановките на шариата и фикха е тясно свързана с обществения строй, с неговата база и надстройка, на която те се превръщат в неделима част. Тази противоречивост се дължи и на интерпретацията им. По правило приоритетът и често пъти монополът на тълкуване принадлежат на представителите на управляващите класи или отговарят най-вече на техните интереси. В духа на епохата, онеправданите и експлоатираните неизбежно тълкуват шариата според своите възжелания. Често чрез секти и ереси, техните тълкувания излизат вън от рамките на шариата, изразявайки протест срещу осветените господстващи порядки. Божественият "закон" фокусира живота на мюсюлманското общество и, предназначен да го регламентира, неизбежно отразява социалните взаимоотношения и класова борба в неговите недра.

ИСЛЯМСКАТА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НА ОТНОШЕНИЯТА МЕЖДУ АЛЛАХ И ЧОВЕКА

Стремежът към обхващане и регулиране на цялостното съзнание и поведение на индивида, естествено налага религията непрекъснато да дава отговор на главните проблеми на битието в миналото, настоящето и бъдещето. При тяхното разрешаване основно постановъчно значение имат отговорите на въпросите за отношението между Аллах и човека, за отношенията на правоверните помежду им и с привържениците на други религии, за характера на религиозните предписания и идеал, за същността, целите и усъвършенствуването на индивидуалния и обществен живот. И в мюсюлманския свят разумът се противопоставя на религиозната вяра. Започва конфликт който поставя отпечатък върху цялостния и идейно-политически живот на мюсюлманските народи в миналото и настоящето.

Още с началото на своята проповед Мохамед възприема вжданията за отношението между бог и човек, провъзгласени от юдаизма и християнството, но внася и някои нюанси, свързани най-вече с тезата му за милостта и благоразположението на Аллах към човешкия род. Мохамед не разкрива в обоснована система всички аспекти на отношението между бог и човек. Но пророкът дава определена насока на неговото тълкуване с прокламираната вечност и всемогъщество на Аллах.⁵⁹ Ислямът насочва хората към "отдаване" на волята и милостта на всевишния, а "колкото повече внася човек в бога, толкова по-малко остава в самия него". И в тази област конфликтът между разума и религията е неизбежен, защото в своето развитие напред човечеството винаги се стреми да надделява превъзхождащите го и господстващи сили, включително и тези, които подобно на религиозните идоли са продукт на собствената му глава.

Повечето съвременни учени считат, че още със зараждането си ислямът проповядва пълен фатализъм. Тези твърдения се основават на кораничното съдържание, в което се настоява за отдаване на всемогъщия Аллах, описва се тоталната зависимост на вселената от не-

говата воля, или се говори, че само с разрешението на Аллах човек може да приеме истинската вяра и че хората са създадени с добри или зли мисли и дела, водещи ги към гибел или спасение. Редом с тези постановки, в Корана са налице и мобилизиращите призови чрез подкрепата на божествената мощ да се усилва сцеплението в оформящата се секта, бъдещата умма. Редица сури показват насоките на активна политическа пропаганда под формата на религиозна проповед. Аллах непрекъснато се обръща към пророка с думите: "Призови!, Казвай!, Отговори!, Засвидетелствуй!". Наред с призивите, в мединските сури се очертават и методите на общественно-политическата и организационна дейност, насочена към привличане на съмишленици. Оформят се и правила, които уреждат отношенията на правоверните помежду им и с другояверците. В редица пасажии се настоява човек "да размисли" върху съдържанието на откровението, въпреки че то му се налага като вяра. Характерен е стихът: "Аллах не променя нищо с хората, докато те не го променят самите със себе си".⁶⁰ Той се превръща в своеобразен довод и лозунг на всички, които в наши дни считат, че ислямът утвърждава човешкия избор на действие.

И в постановките си за предопределението и свободната воля Мохамед допуска непоследователност, която се обяснява най-вече с раздвоението между дейността му на проповедник и ръководител. Като проповедник той твърди, че Аллах е всемогъщ и определя едностранно бъдещето на хората. Едновременно като ръководител, Мохамед призовава последователите си на борба, заявявайки, че които не му се подчиняват ще бъдат наказани от Аллах. Въпросът как е възможно човек да зависи изцяло в действията си от Аллах и едновременно да отговаря за тях пред него, очевидно не е занимавал пророка-политик и от Корана личи, че той му е давал отговор в зависимост от обстановката. Може само да се отбележи, че през втория период от живота му като държавник надделява проповедта за предопределението и той настоява за стриктно следване на неговите указания като божии пратеници. Противоречивостта на проповедта на основателя на исляма не е могла да бъде избегната от мюсюлманските теолози. Подобно на останалите богосло-

ви, третиращи монотеистичните вярвания, и те в края на крайщата ще поставят въпроса за божественото предопределение и човешката воля в неизбежните рамки на религиозния императив за всемогъщество на бога. За изминалите 13 века, както в юдейството и християнството, така и в исляма, трактовката на отношенията между Аллах и човека ще търпи неизбежни промени, без да може да се наложи изцяло единно становище.

Тази заложена в догмата двойственост проличава още при Мохамед, праведните халифи и първите Омеяди. Най-напред значителен превес имат привържениците на предопределението, т.н. "жабарити"^х. Те настояват да се следват строго както божествените предписания, така и заповедите на върховната власт, защото такава е волята на Аллах. Проповядваният фатализъм е удобно средство, с което ръководителите укрепват ентузиазма на войните за "правата вяра". Хвърляйки се в многобройните битки, те са убедени, че ако им е "писано" от Аллах да живеят, ще излязат победители, а ако им е "писано" да загинат, то ще умрат в същия ден, дори и да не са в сражение. Този фатализъм е и една от причините за решаващите победи на ислямското оръжие, подкрепени от вярата в божественото съучастие в разгрома на враговете.

Още към края на VII в. на жабаритите се противопоставят т.н. "кадарити"^{хх}. Те оспорват техния фатализъм и твърдят, че човек прави добро или зло според своята воля и избор, без да му влияе предопределението. Не е възможно, заявяват кадаритите, Аллах, който е справедлив и милостив да предопределя греховете и след това да наказва за тях хората не само на този, но и на другия свят. Заключение то на кадаритите е, че бог, на когото е присъща свободна воля; създава хората със същото качество — заключение, което е и пръв опит за

^х Жабарити — от жабр — принуда, заставяне, насилие /ар./.

^{хх} Кадарити — от кадар — власт, могъщество. В случая под този термин се подразбира не властта и могъществото на Аллах, а "властта" на човека над неговите постъпки /ар./.

рационално обяснение на съществуващите порядки. Не малка роля за появата на кадаритите имат както допирът на мюсюлманите с по-напреднали народи, така и настъпилите неизбежни разочарования при прилагането на завещания от пророка идеал.

Острите доктринални спорове отразяват напрежението в Омеядската империя /661-750 г./. Завзели властта, надделявайки над многобройни съперници, Омеядите са принудени непрекъснато да я защитават от техните претенции. При междусобиците и въстанията всяка групировка и "партия" използва отделни страни на религиозната догма, като се стреми идейно да оспори влиянието на противниците си. Докато жабаритите са лоялни спрямо Омеядите, кадаритите се опълчват срещу тях. В тази обстановка кристализира течението на муржитите. Те се стремят към компромис между крайните становища, но изразяват и непримирими политически позиции, особено с третирането на противниците като "отстъпници" и неверници. Според муржитите, конфликтите и догматичните разногласия носят само беди на правоверните и отслабват уммата пред истинските неверници — друговерците.

Муржитското течение е своеобразен вариант от вижданията на сунитската ортодоксия и не се оформя като цялостна концепция. Ядро на разбиранията им е идеята за "отлагане" /иржа/ до съдния ден на оценката за деянията на правоверните. С "отлагането", от където идва и наименованието им, те се стремят да избегнат крайностите в осъждането на политическите противници, които третирани като неверници не само следва да се унищожават, но и са окончателно осъдени на вечни мъки в ада. За да предотвратят тази крайна мярка, видните муржитски идеолози категорично заявяват: "веднаж мюсюлманин, винаги мюсюлманин", с което утвърждават оставането на прегрешилите в общността на правоверните.

Муржитското течение, със своя опортюнизъм и фрагментарност при нарастващите идейно-политически антагонизми и поляризация, не е в състояние да се утвърди като стабилно течение и школа с последователи и развитие. Поради примирението им с Омеядите, те са преследвани от Абасидите и скоро изчезват като самостоятелно течение.

Техните концепции обаче се възприемат и влизат в догматичните построения на последвалите най-разнообразни течения и секти.

В тези все още начални спорове по тълкуването и приложението на предписанията на исляма възникват и основните елементи на мюсюлманската догматична теология, наречена "калам".^x Оформила се окончателно в хода на следващите няколко столетия, тя представлява система, обосноваваща чрез схоластични методи господстващото религиозно учение. Сред т.н. "хора на калама" — "мутакалими" — богослови от най-различен ранг, се образуват разнообразни течения, които си взаимодействуват, влияят и съперничат, придавайки на мюсюлманската доктрина нови елементи и оттенъци. Въпреки разнообразието на теченията и съперничеството помежду им, тяхната основна цел на богослови — схоластици остава непроменена. Мутакалимите се стремят да защитават исляма и да утвърждават неговия авторитет и влияние. Всяко от използваните средства, което може да послужи е добро: буквалното следване на догмите и тяхната рационална интерпретация, мистицизъм и светски по характер разсъждения, та дори в наши дни и доводи, свързани с най-новите достижения на науката и техниката. В тази насока ислямът има хилядолетен опит.

Концепциите на кадаритите намират развитие и обосновано обяснение от школата—движение на муатазилитите, наречени от редица изследователи "свободомислещите в исляма".⁶¹ Възникването на учението е свързано с кръжеца около видния богослов Хасан Басри /поч. 728 г./. Според преданието, основателят на течението Уасил ибн Ата /поч. 748 г./ и приятелят му Амр ибн Убейд, в спора със своите колеги богослови заявяват, че извършилият голям грях мюсюлманин се намира в "междинно положение" — между принадлежността към вярата /иман/ и неверието /куфр/. С това твърдение Уасил и Амр се противопоставят на становището на Хасан Басри, който твърди, че прегрешилият е "лицемер" — термин, употребяван на времето от пророка. С

^x Калам — от гл. калама — говоря. Тук се употребява в смисъл на "слово, мисъл, учение", равносилно на древногръцкото λόγος.

противопоставянето си Уасил и неговите сподвижници получават названието "отделили се", "отцепили се" /муатазилити/— термин, който с времето започва да означава и различие с преобладаващите дотогава становища.^x

За няколко десетилетия муатазилитите разработват завършено учение, което внася елементи и осветява по новому редица постулати на исляма. Сред тях от особен интерес е постановката за божествената същност. Муатазилитите считат Аллах за един и непознаваем. Той не е тяло или индивид, намира се извън времето и пространството, никой не прилича на него и нищо не напомня за неговия облик. Аллах е извън чувствата и осезанията, представите и познанията и сам по себе си е чисто и неопределимо с човешки понятия единство. Муатазилитите се противопоставят на антропоморфичната тенденция в неговото изобразяване, причислявайки "уподобяването" на бога с неговото творение /човека/ към най-големите грехове. Колкото до пасажите в Корана, говорещи за "лицето", "ръцете" и "очите" на Аллах, то те се считат за чиста метафора, която следва да бъде тълкувана алегорично. Под влиянието на Аристотеловата трактовка за крайното и безкрайното и изхождайки от представата си за духовност на Аллах, муатазилитите изключват реалността на приписваните му качества—атрибути. Според тях тези атрибути съществуват само в човешкия ум и реч, а техният голям брой им придава в съзнанието на правоверните реално съществуване, с което политеистично се умножава единната божествена същност.

Муатазилитите оспорват от позициите за единството на Аллах и ортодоксалното по това време твърдение за вечността и несътворимостта на Корана. Отричайки способността на Аллах да "говори", те заявяват, че Коранът не може да бъде вечно слово, тъй като то се приближава до самата божествена същност и води до нейното опасно "раздвояване". Коранът според тях отразява волята на Аллах, насоче-

^x Муатазилити — от гл. иатазала—отделям се, отдръпвам се, оттеглям се, напускам /ар/.

на към хората. Преди създаването на човечеството следователно, той не е бил нужен, защото не е необходимо бог да заповядва сам на себе си. Муатазилитите считат Корана за свещенна книга, що се отнася до нейната същност и смисъл. Едновременно те гледат на него като на литературно произведение, предадено с човешката реч и буквалното възприемане на всяка негова дума и израз предизвиква у тях сериозни резерви. Затова муатазилитите настояват за по-свободно алегорично тълкуване на кораничния текст, за търсене и изясняване на неговия "вътрешен" /батин/ смисъл. Оттук е тяхното наименование "батинити", за разлика от буквалистите, дословно тълкуващите божественото откровение "захирити".

След като участват в борбата срещу Омеядите, при първите Абасиди муатазилитите получават възможност да развиват и разпространяват своето учение. То започва да се споделя и от най-видните представители на феодалната "интелигенция" в Халифата. Абасидският халиф Мамун /813-833 г./ обявява муатазилитското тълкуване на догмата за задължително в държавата. Сам добър познавач на класическото наследство, халифът вижда в муатазилитското учение завършена и обоснована система, която отговаря на прагматични политически цели. В халифата е налице своеобразен "плурализъм" на политико-религиозни "партии"—направления, богословски течения, юридически школи и секти. Споровете между тях често излизат от джамиите и медресетата на бойното поле. Масови социални движения възприемат вижданията на сектантски течения и ги противопоставят на ортодоксията, която обаче не е канонизирана и не е в състояние да се наложи идейно. Оттук се откроява необходимостта от уеднаквяване на догмата, което да укрепи безпрекословно религиозния авторитет на върховната власт.

Муатазилитите, които сами проповядват, че халифите трябва да "задължават и забраняват", с утвърждаването на тяхната доктрина за официална, предприемат спрямо своите идеологически съперници решителни мерки. Те изискват всички улеми, факихи и кадии да потвърдят сътвореността на Корана и други техни концепции, като в противен случай се отстраняват от длъжност, биват заточавани, осъждани и

репресирани. Появява се своеобразна мюсюлманска "инквизиция" — "михна", ^х която, както показва и самото название, подобно на християнската "разследва" и наказва.

Муатазилитската непримиримост предизвиква масово негодуване и преобладаването на техните концепции се задържа при последвалите Мамун халифи Мутасим и Уасик само няколко десетилетия. Халифът Мутауакил /847-861 г./ възстановява ортодоксията, обявявайки за ерес догмата за сътвореността на Корана. На свой ред муатазилитите са подложени на преследвания, наред с останалите оспорващи сунизма и някои суфитски течения. В настъпилата криза се наблюдава неизбежното взаимно проникване на противоположните концепции на муатазилити и суфити, поради общото им положение на преследвани опозиционни учения.

Муатазилитското учение остава докрай вътрешно противоречиво. Привържениците му, въпреки "свободомислието си", институционализират преследването на тези, които ги оспорват. Муатазилитите се влияят от рационалната мисъл и усърдно прилагат логиката на Аристотел, но те използват всички достижения на класическата философска мисъл, за да обосноват своя теологически агностицизъм, отричащ всякаква възможност за познаваемост от хората на бога. Рационализъмът на муатазилитите остава прикован към колесницата на исляма; подобно на всички средновековни рационални учения и тяхното продължава да се движи в религиозните рамки. Но като разширяват тези рамки и дори унищожават със своите изводи редица постулати на догмата, муатазилитите фактически утвърждават превръщането на исляма във феодална религия.

Муатазилитските концепции не получават широко разпространение сред широките маси, привързани към ортодоксията, вярващи в предопределението, тълкуващи буквално словото божие и свързващи в примитивните си представи облика и волята на Аллаха с действията на халифа. Затова множеството правоверни гледат на муатазилитите

^х Михна — от гл. махана — изпитвам /ар./..

като на подозрително неразбираеми богослови, които изказват мисли навярно възприети и от неверниците. Въпреки че остава върхушечно движение, муатазилитизмът е значително събитие в развитието на мюсюлманската религиозна доктрина. Неговото влияние върху цялостния духовен и културен живот е дълбоко и многостранно и поставя отпечатък върху цялата арабо-мюсюлманска цивилизация.

Муатазилитите се стремят да укрепват ислямската доктрина, но въвеждайки при нейното обосноваване рационалния подход, те извършват по същество решителен пробив в присъщата на исляма, като на всяка религия, догма за приоритета на вярата над разума. Пробивът е непоправим и има исторически последствия. През него в духовния и интелектуален живот навлизат скептицизмът и оспорването на религиозните заблуди, изявява се жизнерадостното утвърждаване на живота, улеснява се по-нататъшното разпространение на философската мисъл от класическата древност.

В съперничеството между муатазилитите и богословите-ортодокси се намесва с блестящия си полемичен талант големият енциклопедист Абу Осман Жахиз /поч. 868 г./, споделящ рационалните муатазилитски виждания. В своята "Книга за животните" той осмива разпространяваните от улемите и шейховете суеверия.⁶² Такова на-пример е тяхното твърдение, че "черният камък" преди да падне на земята е бил бял, но почернява поради греховете на езичниците араби през жахилията. Жахиз иронично пита мутакалимите защо камъкът отново не побелява с приемането на исляма от арабите. Отношението към религиозните предписания става далеч по-свободно. Знаменитият поет от персийски произход Абу Нуас /поч. 813 г./ препоръчва четенето на сурите като молитви да става редом с отпиването на вино. Приближен на халифите и любимец на населението на Багдад, той не се стеснява да покани на приятелско пируване дори пророка.

На виното, своеобразен символ на предизвикателството на свободния човешки дух над религиозните повели, посвещава прочути-те си четиристишия и великият Омар Хаям /1048-1131 г./ Под влия-нието на муатазилитските идеи гениалният поет Мутанаби /поч. 965 г./

не се колебае да заяви, че стиховете му по майсторство не отстъпват на аятите на Корана.⁶³

Самочувствието на човека—творец съвсем естествено преобладава поставените му от религията рамки.

КОНФЛИКТЪТ С ФИЛОСОФИЯТА И НЕГОВИТЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

През първата половина на IX в. в периода на абасидския разцвет, от средите на муатазилитите или в тясна връзка със създадения от тях "рационален" климат се появяват и първите представители на арабо-мюсюлманската средновековна философия. Учени и литератори се обръщат към класическата гръко-римска философска мисъл, към иранските и индуските рационалистични или мистични школи, като тълкуват, възприемат и доразвиват техните идеи и концепции.

Да се приема, че човекът чрез познание може независимо от Аллах да преоткрива принципите на своето съществуване, за исляма е недопустимо. Да се твърди, че човешкият разум може да достигне истината, която се слива по същество с божественото знание, противоречи на основната логика на мюсюлманската доктрина, рязко разграничаваща всемогъществото на Аллах от несъвършенството на човека. Да се излага мироглед, чиито основи са заложили преди исляма, без каквото и да било отношение към божественото откровение и Корана, за мюсюлманските теолози е психически нетърпимо. Да се говори за наука, основана на разума и стояща над останалите като наука на науките, означава оспорване на мястото, за което религията претендира, че безпрекословно и категорично принадлежи само на нея. Отношението на ислямската доктрина към философията още от самото начало може да бъде само непримирумо.

Както става винаги първоначално, стремежът е да се подчини философията. Мутакалимите се опитват да използват нейните методи на разсъждение при тълкуване на Корана и хадисите. Мирогледът на

всяка философска система обаче е много по-дълбок и обхванат, за да се вмести във вярата. Дори запознаването с неговите категории и методи, вече крие опасността от оспорване на религията. Между ислямската ортодоксия и философската рационална мисъл неизбежно и обективно настъпва антагонистичен конфликт, продължаващ с нестихваща сила и до наши дни.

Арабо-мюсюлманската философия през Средновековието, сравнена с европейската има по-богато съдържание и достига до по-високи върхове.⁶⁴ В нея възникват и се оформят разнообразни течения. Първото от тях, свързано най-вече с гръцката и елинистичната философия се появява през IX в. Негов родоначалник, заслужил името на "първ философ" сред арабите, е басренецът Абу Юсеф Кинди /796-873 г./. Значителен принос за развитието ѝ дават знаменитият учен, тюркът Абу Насър Мохамед Фараби /870-950 г./, иранецът естественик Абу Бакр Рази /865-925 г./, големият енциклопедист, хорезмиецът Абу Рейхан Бируни /973-1048 г./ блестящият литератор, арабинът Абу Ала Маари /973-1057 г./ и особено великият медик и учен, таджикът Ибн Сина /980-1037 г./.

С упадъка на абасидския халифат и монголското нашествие, центърът на арабо-мюсюлманската култура се премества на Запад в Пиренейския полуостров. Към Кордова, столицата на мюсюлманска Андалузия, се стичат многобройни учени от Средна Азия и Близкия Изток. Те продължават и задълбочават рационалната линия на Кинди, Рази и Ибн Сина, оборват възприетите от традиционната ортодоксия мистични нападки на Абу Хамид Газали /1059-1111 г./. В острия конфликт редица учени като Ибн Бажа /Авемпаче/, поч. 1138 г., заплащат с живота си. Великият философ Ибн Рушд /Авероес/, 1126-1198 г., е преследван, произведенията му са публично унищожавани, но въпреки всички трудности и препятствия рационалната мисъл постига още по-високи върхове. В своето забележително творчество Ибн Халдун /1332-1406 г./ увенчава блясавия край на това забележително интелектуално огнище.

Характерна особеност на арабо-мюсюлманските мислители, последователи на класическата философия, е техният опит да съчетаят нейния дух, методи и резултати с исляма, с неговите основни принципи и постановки. Характерен е случаят с въпроса за съзиданието. Муатазилитите виждат в сътворението превръщане на същностите, които дотогава са в състояние на небитие, в съществувания по волята и посредством творческата мощ на Аллаха. За философите между същността и съществуването на нещата има също разлика. Според тях обаче, Аллах обединява тези състояния на битието — твърдение, с което му се предоставя не толкова ролята на творец, колкото предимството на осъществил обективно необходимия акт. Така опитът за съчетаване почти винаги довежда най-последователните сред философите до изводи, с които по същество оспорват основни принципи на религиозната догматика и до заключения, излизайщи от нейните рамки.

Абу Насър Фараби има толкова големи заслуги към арабо-мюсюлманската философска мисъл, че нейните последователи още приживе го наричат свой "втори" /след Аристотел/ учител". Ученият основно изучава и в редица области доразвива достиженията на класическата философия. Като се стреми да ги пречупи през мюсюлманския мироглед, той задълбочава редица основни въпроси на философията и обществознанието.

Фараби определя битието като иманентно свързано с Аллаха, неговата първопричина. Ученият преодолява деизма на Кинди и за пръв път в арабо-мюсюлманската мисъл внася пантеистично обяснение на проблема за битието, което е безсъмнена крачка напред. Чрез иманентната връзка между Аллаха и света, той утвърждава вечността на вселената, като отхвърля коранично-догматичната постановка за неговото създаване от нищо. Фараби ограничава божествената намеса във всички частности на битието и прави стъпка напред към очертаването на външния материален свят като основен обект и източник на човешкото познание.

Друг забележителен представител на арабо-мюсюлманската философия от този период е Абу Рейхан Бируни. Учен-енциклопедист,

той утвърждава възможността на човека да опознае материалния свят и по същество оспорва намесата на религията в живота, тъй като тя не е в състояние да даде, както науката, верни и полезни за хората отговори. Бируни осъжда и нетърпимостта спрямо друговерците, прокламирането на "свещена война" /жихад/ срещу тях като акт, който носи на всички беди и нещастия. Големият енциклопедист счита, че по своята същност Коранът пряко съответствува на другите религиозни вярвания и с този довод призовава към взаимно разбирателство и толерантност между хората и държавите, независимо от религиите, които изповядват.

Великият "философ сред поетите и поет сред философите" Абу Ала Маари е изключителна фигура в арабо-мюсюлманската цивилизация. Той съчетава достиженията на класическата философия с дълбок хуманизъм и оригинална мисъл. Според него основна и решаваща роля може и трябва да има само разумът. На него Маари противопоставя религията и нейните заблуди: "аз предпочитам да имам само един имам — само разумът", заявява недвусмислено големият философ. Той остро критикува религията като заблуждение, наследено от прадедите и като измислица, използвана от силните на деня за лични интереси. Със своите смели мисли Маари се очертава като пръв представител на атеистичното начало във философията на народите от мюсюлманските страни.

Появата през Средновековието на мислители като Маари не е случайно изключение. Едновременно съществуване в Изтока на множество вярвания и религии, всяка претендираща, че съдържа вечната божествена истина, споровете и съперничеството помежду им естествено довеждат до сравнение на техните доктрини. Още в древността възниква и антирелигиозен по същество скептицизъм. Редица видни мислители съзират в религиите преди всичко тяхното "земно предназначение" да възпитават хората в съблюдаване на определени норми, в послушание. Скептицизмът от класическата древност преминава и в ислямското общество. Неговите представители, най-вече философите, гледат на исляма и останалите религии преди всичко като на практи-

ческо политическо изкуство, което регулира междучовешките отношения, но няма пряко отношение към постигането на истината. Появяват се и съчинения, в които се говори за "тримата измамници" /Мойсей, Исус и Мохамед/, измислили закони, подчиняващи умовете и делата на лековерните хора. Така и в мюсюлманския свят, под влиянието на философията, въпреки преследванията, успява да се оформи критика на монотеистичните религии и верски заблуди.

Голям принос за развитието на арабо-мюсюлманската философска мисъл има и великият учен-енциклопедист Ибн Сина /Авицена/.

Характерен белег на неговите възгледи е съчетанието на култа към разума с поклонението към любовта, взета във висшия философски смисъл на стремеж към свършенство. Този стремеж определя живота на всички страни и степени на битието на Вселената. Разумът и любовта са решаващи фактори в утопичната социална схема на учения, мечтаещ за държава на равноправни и сътрудничащи в съвместен общо-полезен труд хора. Издигнатият рационален идеал, поставящ в центъра човека и неговото щастие на земята, сериозно се противопоставя на шариатския. Големи са заслугите на Ибн Сина и за началото на европейското възраждане. Не случайно един от първите негови забележителни представители Роджър Бейкън /1214-1292 г./ с уважение ще отбележи: "След това философията бе обновена главно от Аристотел на гръцки език, и след това главно от Авицена на арабски".

Дейността на философите предизвиква силните нападки на богословите, сериозно обезпокоени от техните "еретични" мисли. Решително е и противопоставянето на влиятелния идеолог на мистицизма и най-виден мюсюлмански теолог Абу Хамид Газали. На него ортодоксалната догматика признава заслугата, че извършва своеобразно "Съживяване на богословските науки" /както се нарича главното му произведение/, сериозно разклатени от муатазилитите и от философите-перипатетици и учени. Газали се опълчва срещу превеса на рационалната мисъл и научни знания. От името на вярата, мислителят от Нишапур предприема акция за "опровержение" на философите, намерила израз и в труд под горното заглавие. В противовес на техните концепции, по

същество отричащи възкресението на мъртвите и вярата в задгробния живот, Газали издига принципа за безсмъртната душа. Той предоставя решаващата роля на Аллах и предопределението, и се стреми да докаже безсилието на разума, като прибегва както до формалните догматични принципи, така и до логични, почерпени от философията построения, оцветени с мистика и призив към чувствата. Газали определя вярата най-вече като вътрешно преживяване, с което още по-тотално привързва индивида към исляма и неговите догми. Подходът на видния ислямски богослов и мистик към философията и неговият стремеж да я превърне в инструмент на религията е идентичен с подхода на християнската схоластика, което още веднъж доказва основните прилики между двете религии и техните цели.

Нападките на Газали срещу философията намират отговор в лицето на великия мислител от Кордова Ибн Рушд, известен в Европа под името Авероес. На него принадлежи и блестящото "Опровержение на опровержението", с което подлага на задълбочена критика опита на Газали да оспори арабския перипатетизъм и обоснове антирационална и мистична система.

Със своите изводи за предмета на интерпретацията на религията, философията и естествените науки Ибн Рушд се стреми да освободи обществото от оковаващите го религиозни предразсъдъци. Вместо слепото подчинение на заблужденията и предразсъдъците, Авероес се стреми да насочи усилията на хората към придобиване на знания и тяхното приложение с труд в името на общото благо.

Като анализира постиженията на мюсюлманската философска мисъл, Е. Ренан отбелязва, че още при Ибн Сина "бог като абсолютно единство не може да има непосредствено въздействие върху света, не се намесва в протичането на отделните неща: /в качеството си на/ център на колело, той позволява на периферията да се върти по свое усмотрение".⁶⁵ Този извод на френския философ е още по-подходящ при разглеждането на възгледите на великия мислител Ибн Халдун, който в произведението си "Мукаддима" /Встъпление/ излага материалистическа теория за обществото, за неговата основа, организира-

ност и развитие. Ибн Халдун определя обществото като организъм, обусловен преди всичко от нуждата на хората съвместно да постигнат своето препитание, чрез защита и активно усвояване на заобикалящата ги природна среда. Основен фактор за обществения живот е трудът. От неговото равнище, резултати, характер и разнообразие зависи и развитието на обществото от по-простите към по-усложнени форми, определят се отношенията между хората, очертава се естеството на властта. Оттук и неговата постановка, че при разглеждането на политическите институти следва да се изхожда не само от религиозните закони, а преди всичко от "естеството на цивилизацията и човешкото съществуване". Със своите материалистически възгледи за същността, структурата и развитието на обществото Ибн Халдун оборва основни постулати на ислямската доктрина.

С Ибн Рушд и Ибн Халдун всъщност приключва дългият списък от блестящи представители на арабо-мюсюлманската цивилизация. През късното Средновековие с разцвета на Сефевидската династия през XVI в. в Иран отново се възражда идеен кипез.⁶⁶ Най-известни представители на философската мисъл са Давани /поч. 1501 г./ и най-вече Молла Садра Ширази /поч. 1640 г./, в чието творчество са налице и редица материалистични моменти.

Арабо-мюсюлманската философия и нейното "иранско продължение" по своята същност и съдържание са нов, определен етап в развитието на световната мисъл. В нейната повече от хилядолетна история и еволюция се очертават и разграничават, водейки упорита борба, две основни течения — прогресивно-рационално и реакционно. Рационалното обхваща най-вече арабо-мюсюлманските перипатетици - привържениците и продължителите на класическата философия. Възгледите на богословско-схоластичното течение със своя агностицизъм тясно се сближават и дори интегрират в религиозната догма, докато философите-мистици съчетават редица слаби и силни страни на двете течения.

Ислямът и философията остават в основата си непримирими до край, но техният конфликт и съперничество често водят до взаимното им проникване, и до редица интересни последствия. Мюсюлманските

философи рационалисти, дори когато отричат по същество религиозните догми, остават вярващи мюсюлмани. Хора на своето време, те често обличат антирелигиозни по същество и съдържание доводи в термини и цитати от Корана и хадисите. Тази религиозна обвивка е основната причина мюсюлманското общество, с малки изключения да "поглъща" почти цялото творчество на философите-рационалисти. Ислямът обаче не може да го асимилира и "поглъщането" показва както силата, така и слабостта на религиозната догматика, нейният консерватизъм и възможности за приспособяване.

Арабо-мюсюлманската философия извършва първия сериозен пробив в издигнатата пред човешкия разум илюзорна стена на монотеистичните религии. Мислителите от Индия до Пиренеите предават на европейското Възраждане достиженията на предхождащата ги и заобикаляща философия, която обогатяват и доразвиват, придавайки ѝ своя неповторим отпечатък.⁶⁷ Изправена пред мощната вълна на рационализма, ортодоксалната догматика започва борба на няколко фронта. Нейното настъпление намира израз в оформянето на течението на ашаритите, което ще се превърне в преобладаващо в ислямската теология. Неговият основоположник Абу Хасан Ашари /873-935 г./ отначало следва муатазилитите, но ги изоставя, обвинявайки ги, че с рационализма си са отдалечили мюсюлманите от Аллах и са причинили раздори сред тях. Все пак, повлиян от муатазилитските концепции, той се опитва да постигне компромис с взелата връх традиционна доктрина, но в края на краищата я доразвива и обосновава, като си служи и с взаимствуваните от тях рационални методи.⁶⁸ Опитът му за компромис пропада и Ашари се опълчва решително срещу муатазилитите.

Най-напред видният богослов се обръща към въпроса за атрибутите на бога и им дава двойствено обяснение. Според него те съществуват, но не следва да бъдат отнасяни "физически" към Аллах. Тяхната реалност е немислима извън божествената същност, на която те са, и едновременно не са тъждествени, без човешкият ум да е в състояние да схване точно какво представляват. Следователно мюсюлманите трябва да вярват в кораничното описание на божествените атрибу-

ти, "без да питат как" /би ля кейфа/. По този начин те ще бъдат еднакво отдалечени от антропоморфизма и от муатазилитското отрицание. Арабският богослов дава компромисен отговор и на спора сътворен ли е Коранът или не, като заявява, че е вечен, тъй като е "вечното слово" на Аллаха, но като негова конкретна форма е създаден във времето и следователно може да бъде алегорично тълкуван. В тези противоречиви и софистични трактовки ясно личи стремежът да се обори рационалното тълкуване и подчертае като аксиома надмощието на вярата над разума.

Ашари оспорва и муатазилитската идея за съзидателната мощ у човека. Той я заменя със софистично обяснение на отношението между индивида и свързаното с него явление, като разграничава съзидателния акт, творчество на Аллаха и акта на "придобиване" /иктисаб/^х дело на човека. Аллах създава човека заедно с бъдещите му постъпки и със способността да ги извършва. Човекът обаче, чрез индивидуалното си съзнание, е в състояние да "присвоява" предопределените му неща и действия. Чрез "придобиването" постъпката получава облик на добра или лоша, човек става отговорен за нея, но това, което се отдава на човека за неговото поведение не може да има вярна "земна" обосновка. Следователно Ашари и неговите привърженици достигат до ортодоксалната концепция за волята на Аллаха като критерий за доброто и злото.

Наред с Ашари и друг виден теолог Абу Мансур Матуриди /поч. 944 г./, разработва близка до неговата интерпретация на основните ислямски догми. Последователите на Ашари и Матуриди обаче са окончателно заслонени от Газали, чиито постановки за Аллаха, човешката душа и битие се превръщат в ортодоксални за мнозинството правоверни. Теологът от Нишапур счита Аллах за жива личност и чист дух, на когото са присъщи абсолютно съзнание, воля и действие. Това на пръв поглед компромисно становище се съчетава с оспорване както на муатазилитите, така и на антропоморфизма. Газали заявява, че многобройните качества-атрибути на Аллаха не противоречат на неговата единна същност, но и също, че придаваните му антропоморфни черти

^х Иктасаба — присвоявам, придобивам /ар./.

следва да бъдат схващани в техния висш духовен смисъл. Като критикува примитивния антропоморфизъм, Газали проповядва, че е абсурдно да се придава на Аллах външен вид или образ, които да съответствуват на човека. Подобие то между тях е само духовно и се дължи на факта, че човешката душа е субстанция, съдържаща в себе си отражение на висшата божествена същност. Проповядваната от Газали вяра в спасението, съчетана с наказанието за провиненията, ясно очертава враждебната му непримиримост спрямо рационалната мисъл.

СУФИЗЪМ — МЮСЮЛМАНСКИЯТ МИСТИЦИЗЪМ

Наред с жабарити и кадарити, муатазилити и философи, възниква и се оформя мистичното течение в исляма. Неговото развитие пронизва историята на цялото мюсюлманско общество и идеология, като оказва съществено влияние и върху религиозната доктрина.⁶⁹

Ислямският мистицизъм възниква върху собствена почва като следствие от еволюцията на феодалните отношения в мюсюлманското общество. При по-нататъшното си развитие той приема и отразява най-разнообразни вярвания: от пречупения през източно-християнския синкретизъм неоплатонизъм, през зороастрийско-манихейските виждания, до будистките пантеистични философски течения. На свой ред, ислямският мистицизъм оказва влияние особено върху християнството.

Суфизмът възниква като движение при Омеядите.⁷⁰ Разочаровани от действителността и в търсене на социална правда, благочестиви представители, най-вече от обезправените низини се насочват към аскетизъм и отшелничество /зухд/ ^x Отрицанието на съществуващите порядки се проявява в отказ и бягство от "греховния живот", в идеализирането на ранния егалитарен ислям. Когато разглежда протеста на низините срещу социалното неравенство, Енгелс отбелязва, че аскетизмът се превръща в своеобразна "необходима", "преходна степен" на

^x Зухд — от захада, буквално въздържам се, нямам желание, бродя /ар./.

този протест и движение. Чрез него подтиснатите показват отказа си от всичко, което може все още да ги примири със съществуващия обществен строй. Те са готови да отхвърлят и тези малки наслаждения, които макар и рядко, правят сносно тяхното угнетено състояние, да не приमत дори наслажденията, "от които не може да ги лиши и най-суровия гнет".⁷¹ Пасивният протест се проявява в носенето на груба власенина — суф, която дава и наименованието на цялото течение.^x

Аскетизмът има двойствено развитие. Едното е действено, другото е пасивно, като тези две основни насоки се преплитат и взаимно си влияят. Един от сподвижниците на пророка, Абу Зар-Гифари, съчетава аскетизма с проповед за равенство и общност на имуществата. Опълчил се срещу халифа Осман и забогатяващата върхушка, той изразява протеста на широките низини и е подложен на преследвания.⁷² Наречен от редица съвременни автори "първият социалист в исляма", Гифари и неговите проповеди се ползват с особена популярност. Те се привеждат като доказателство, че същината на исляма е социалното равенство и справедливост. Редица движения в исляма, започнали от начало като аскетични братства, впоследствие се разгръщат и прерастват в мощни народни въстания за независимост от чуждото господство. Такова е въстанието на Махди в Судан в края на миналия век и др.⁷³

Както при всяка религия, и при исляма първоначалният аскетизъм прераства в мистицизъм. Със своята проповед Мохамед придава всемогъщество на Аллаха, което рязко противопоставя на несвършенното човечество. Наред с разграничението, пророкът сочи молитвата като обръщане към бога, а спазването на предписанията —

^x Глаголът тасауафа, свързан с приемането на суфизма, означава буквално обличане на власенината. Суфизмът е по-широко понятие от аскетизма, тъй като освен въздържането и отшелничеството означава и навлизане в мистическия път. По тълкуването на термина има много становища. Английският изследовател Р. Никълсън наброява в средновековните съчинения до XI в. 78 различни формулировки и разяснения на неговото съдържание.

като път към неговото благоволение и бъдеща награда. Но тази връзка е недостатъчна, а нуждата от подкрепата на Аллах в тежкия живот — все по-настоятелна. Оттук и възжелението към установяване на пряка, макар и интуитивна връзка, стремежът да се постигне "лично общуване" с Аллах, при което да се покажат дълбоката любов и привързаност към неговото всемогъщество и милосърдие.

Мюсюлманският мистицизъм се проявява в най-разнообразни течения и форми. Обща е трактовката на Аллах като единство на съществуването, противопоставено на несъществуващото. Суфизмът се придържа към разбирането за божествената същност като всеобща духовна реалност, като обхващаща всичко истина, разбиране, водещо до пантеизъм и предизвикващо възмущението и протестите на ортодоксите мутакалими.

Установената от суфитската догматика връзка между бога и човека може да се обобщи чрез системата "шариат — тарика — маарифа — хакика". Тази система извежда схематично и степените за мистическия път към "духовното съвършенство". Първият компонент, шариатът, се разглежда като литературно-нормативна форма на откровението, която насочва към благочестив живот. Този "закон" обаче не изчерпва исляма, чиято истинска цел, според суфитите, е да "насочи" човека към Аллах и затова шариатът служи най-вече за подготовка на бъдещия мистически "път". Този "път" /тарика/ означава решението да търси сближение с бога да започне аскетичен живот и се приобщи към суфитска община-братство.^X Под ръководството на настойник от братството, в къщи или в дервишки приют, той се упражнява в аскетизъм и в "духовен живот" на съзерцание. Мистическото "познание" /маарифа/ означава, че човек е постигнал извисяване и в моментите на "озарение", на екстаз /хал/, осъществява временна "връзка /уисал/ с Аллах.^{XX} Последният стадий на "истината" /хакика/ означава, че суфият

^X Тарика — букв. "път" е също синоним на суфизма, като система, метод на подготовка и осъществяване на мистичния път към бога — истина. Също обозначава и отделно дервишко братство.

^{XX} Хал — от гл. хауала — изменям се, превръщам се, преобразявам се /ар./.

е постигнал достъпното за малцина състояние на мистично съвършенство /фана/.^х При него, надмогнал и "освободен" от възприятията на чувствения мир, той се намира в постоянно и интимно общение с "абсолютната истина" — бога. Различните школи посочват нееднакъв брой степени-стъпала към съвършенното общуване и сливане с "истината", но основният смисъл на суфизма за извисяване чрез откъсване от заобикалящата реалност остава един и същ.

Хусеин ибн Мансур Халаж /852-922 г./ е един от най-големите представители на мистицизма, който оставя следа в неговото по-нататъшно развитие.⁷⁴ По муатазилитски образец той "очиства" Аллаха от всички случайни атрибути и го превръща в идеална чиста субстанция, в Реалност с голяма буква. Тази Реалност, която няма форми на съществуване, определение, дефиниции, измерения и названия, се намира извън рамките на реалността на видимия свят: Аллах е крайна, но недостижима граница в човешкото мислене. Всеки, който претендира, че го познава, фактически поставя себе си над Аллаха.

Агностичното заключение се съчетава с противоречащото му твърдение, че е възможно "сливане" с Аллаха. Тази възможност се дължи на факта, че човек е знак за същността и любовта на бога-творец. Отъждествяването става обаче с цената на отказа на суфита от собственото негово "аз", при който отказ отношението бог-човек изчезва и човекът чрез мистическия си опит се "слива" с Аллаха. Халаж заявява, че постига това "сливане", че сам е творческата истина, че "няма никого" под неговия плащ "освен Той" — идентифициране, изразено със знаменитото в исляма изказване "Аз съм истина" /ана л-хак/. Тази констатация е с пантеистичен смисъл и едновременно показва "възможността" чрез търсене на пътя човекът да постигне божествения абсолют.

С проповедите си Халаж спечелва много врагове. Той е обвинен, че си присвоява присъщи на Аллаха атрибути и че се самообо-

^х Фана — от гл. фанна — изчезвам, угасвам, гина, означаващо подавяне на личните желания, чувства и воля /ар./.

жествява, което се счита за тежък грях. Обвиненията в "неверие" довеждат до осъждането му и екзекуцията в Багдад. Видният мистик се превръща в един от малкото мъченици, жертви на мюсюлманската "инквизиция" и неговият ореол, наред с проповедта му за любов между хората, привлича многобройни последователи.

Следващите представители на суфитския мистицизъм Абу Хамид Газали, Мохиедин ибн Араби и Джелаледин Руми /поч. 1273 г./ заемат по-умерени позиции. Големият богослов Газали урежда отношенията между ортодоксията и умерения суфизъм, издигайки го на равнището на "наука за мистическия живот", чрез която може да се постигне религиозната истина. Той "прочиства" суфизма от присъщия му пантеизъм, от склонността към освобождаване от догматичните предписания, но и въвежда в ислямската догматика отделни мистични елементи. Компромисът, дело на Газали, има голямо значение за по-нататъшното развитие на суфизма и исляма. Ибн Араби се стреми да очертае преди всичко "вътрешния характер" на възможността за сливане с Аллаха. Той проповядва, че мюсюлманинът може да се моли в църква и синагога, като не отдава особено значение на формата на религията, за което е обвинен в еретизъм. Великият поет Руми съчетава пантеизма с призови за разбирателство между хората, независимо от тяхната религия, цвят на кожата и език.⁷⁵ Протестът срещу насилието и несправедливостите се съчетава с проповед за търпимост и любов, за свобода на мисълта, като личната вяра у мюсюлманина той поставя далеч по-високо от теологичната проповед на богословите.

Суфизмът няма идеологическо единство и не може да се говори за негова хомогенна социална основа. Движението намира привърженици или противници сред най-разнообразни обществени слоеве. През цялата мюсюлманска история отделните негови течения имат различен социален заряд и насоченост.

Проследяването на възгледите на видните мистици показва, че стремежът към индивидуално сближение с Аллах има двойствени идейни и социално-политически причини и резултати. Налице е опит за избягване на налаганата от ортодоксалния ислям тотална регламента-

ция на отношението на човека с висшето същество. Опитът означава опорване и преодоляване на утвърждаващите се чрез религиозните предписания и обряди общественно-политически порядки. От тук и изявата на суфизма като опозиционно течение, което влиза в конфликт с господстващата ортодоксия и нейните носители. От друга страна обаче, чрез "братствата" стремежът за "лично общение" с бога отново се институционализира. Външно неортодоксалната и егалитарна организираност всъщност обвързва индивида с не по-малко сковавачи го догми на обрядност, налагайки на психиката му отпечатък, който я обезличава. По думите на съветската изследователка М. Степанинц тази "двойна доза" опитом дава илюзорна свобода, притъпяваща обществената активност.⁷⁶

Съвременният ориенталист Р. Фаруки счита, че суфитите "разрушават мюсюлманската вяра в самата нея".⁷⁷ Техните концепции действително са в рязко противоречие с ортодоксалния ислям, който твърди, че Аллах е трансцендентно, а не иманентно същество. Като се обявяват срещу редица религиозни предписания и обреди, определени като препятствие по пътя към бога, те разклащат доктриналната система на исляма и нейното функциониране в уммата. Проповядваният фатализъм също има двойнствени последици. Суфитската препоръка за "отдаване на Аллах", в чиито ръце правоверният трябва да бъде като "мъртво тяло в ръцете на измивания трупове", е също противоречива. Оспорването на светската и духовна власт и насочването на индивида единствено с лице към неговия творец е своеобразно "разкрепостяване" на хората от претенциите на земните повелители. От друга страна обаче, то отрича градивната човешка инициатива и творчество, парализира конкретната дейност към преобразуване на света.

Суфизмът изразява вечният стремеж към социална справедливост и духовно извисяване, но му придава илюзорна насоченост, която отклонява или осуетява неговото реално осъществяване. Двойствеността на суфизма проличава най-накрая и от факта, че неговата терминология в продължение на векове служи за обвивка на идеен,

социален и политически протест. Носителите на хуманизма, философи и литератори, без да имат нещо общо със суфизма, чрез неговите изразни средства и алегии оспорват религиозните заблуди, социалната несправедливост и властта на силните на деня, възпяват радостта от живота и любовта между хората.

Още с възникването си суфизмът се разделя на множество течения. Суфитските аскети и проповедници, заявявайки търсенето на връзка с Аллаха и стремежа към неговата благодат, привличат последователи, което води и до възникването на суфитски "братства", прокламиращи пътища /тарикат/ към "сливането" с Аллаха. Оформящите се братства-ордени постепенно обхващат целия мюсюлмански свет, като бурно се разрастват по време на кризата и сътресенията през XI-XIII в. Поддържани, или в конфликт с ортодоксалната религия и йерархия, суфитите и техните братства се превръщат в неразделна част от исляма.

Изграждането на ислямската доктринална система продължава няколко века след проповедта и триумфа на Мохамед. Този многостранен процес протича в рамките на очерталата се в завоеванията обширна империя, редом с оформянето на великата арабо-мюсюлманска цивилизация, в която ислямът е основен идеологически елемент.

Съдържанието, ритмът и насоките на доктриналното изграждане са разнообразни и противоречиви. За него допринасят народи и племена на различно обществено-политическо, културно и духовно равнище. Внесеното "отвън" преобладава над "завареното", преобразява го и само се утвърждава като съставна част от базата и надстройката на обществото, считащо Корана за божествено откровение и Мохамед за последен сред пророците.

Многоликостта на приноса и неговата разнопосочност се съчетават с двойствения характер на исляма като религия на прехода от докласово към класово общество. Всяка от съперниещите и антагонистични социално-политически сили се стреми да насочи ислямските постановки и предписания според своите класови интереси и цели. Неизбежната при развитието на феодализма политическа фрагментация

укрепва спецификата на "регионалното" тълкуване и прилагане на мюсюлманския "закон" в отделните емирства и султанства, облекчена от липсата на централизираща, подобно на папството, религиозна инстанция. Наред с всеобщата привързаност към нейните основни "стълбове", ислямската доктрина се оформя като хетерогенен и разнолик комплекс от догми и предписания. Те са с еднаква религиозна окраска, но се следват, тълкуват и прилагат по различно в разпространялата се върху три континента теократична общност на правоверните.

Различната интерпретация на основните постановки от поведета на арабския пророк определя и широката гама от богословски школи и течения, направления и секти. Велики мислители търсят пътища за извисяване на хората чрез освобождаването на човека от сковващите неговия разум илюзорни религиозни обяснения на неговото битие.

Борбата на ислямската доктрина срещу свободомислието се разгръща на широк фронт, оглавен от властите, изразяващи интересите на господстващата феодална върхушка. Застрашена от масовите народни движения, заобиколена от оспорващи суната Фатимиди и Кармати, от разпространяващите се секти и ереси, абасидската върхушка се опитва да наложи със сила ортодоксалните догми, като "затвори" вратите за "ижтихад". През 1017 г. халифът Кадир издава специално постановление, своеобразна була — "Символ верую", което е приподписано и от най-видните мужтахиди. Според швейцарския ориенталист А. Мец по всяка дума от документа "личат безеите от раните на вековната борба".⁷⁸ Цел на "булата" е да се знаят "тези, които са неверници", като се осъждат техните виждания и тълкувания. Появата на постановлението отбелязва решителен етап в окончателното оформяне на схоластичната мюсюлманска богословска система. От тогава в мюсюлманския свят не е предприемано издаване на "Рерум новарум", а няма и от кого да бъде издадено в наши дни.

След като не успя да превърне философията в своя слугиня, богословието цялостно я отхвърли като ерес, стремейки се да припише на своите спекулации достойнствата на "истинската", угодна на Аллах

мъдрост. Затварянето на "вратите" за иджтихад и надделялият консерватизъм през XII-XIV в. довеждат както до подавяне на рационализма, така и до заглъхване на самостоятелното, по същество независимо от догмата, философско мислене.⁷⁹ Тяхното място се заема от "калама", осъждащ всички, които в една или друга степен се отклоняват от неговите предписания. Ашаритско-газалитското течение получава превес в сунитската мюсюлманска догматика. Званието мутакалим става символ на консерватизъм и налагайки стриктното спазване на установените склерозиращи постулати, влиза във все по-рязко противоречие с действителността. Духът и сянката на надделялата ортодоксия не могат да ограничат съществуващата разноликост, но сковавайки мисълта, задълбочават упадъка в мюсюлманския свят.

ГЛАВА ВТОРА

НАПРАВЛЕНИЯ, СЕКТИ И ОРДЕНИ

НАЧАЛНО РАЗГРАНИЧЕНИЕ МЕЖДУ СОЦИАЛНИТЕ ГРУПИРОВКИ И ПОЛИТИЧЕСКИ "ПАРТИИ" В УММАТА — ДЪРЖАВА

През последните години от живота на Мохамед, с триумфа на новата религия, в изградената държава-умма се оформят три основни социалнополитически групировки. Първата е на сподвижниците на пророка — мухаджири и ансари. Въпреки търканията помежду им, те получават превес благодарение на пряката връзка с Мохамед и участието в налагането на новата вяра. Наред с придобития авторитет и позиции, сподвижниците укрепват материално чрез придобитото от юдейските племена имущество и стичащата се плячка. Въпреки че повечето от тях са от градски произход, те поддържат родовите си връзки с племената, възползувайки се и от доислямските традиции на генеалогичен престиж.

Понесла щети от конфликта с мохамедовата умма, с приемането на исляма, корейшитската върхушка се влива в нея и успява да съхрани повечето от привилегиите си. Пророкът проявява благосклонност към роднините си — бивши противници, стреми се да използва техния авторитет и връзки в Хиджаз за по-успешното разпространение и утвърждаване на исляма. Тази политика, предизвикала основателните протести на ансари и мухаджири, извежда корейшитската върхушка на преден план в мюсюлманската държава.

ГЛАВА ВТОРА

НАПРАВЛЕНИЯ, СЕКТИ И ОРДЕНИ

НАЧАЛНО РАЗГРАНИЧЕНИЕ МЕЖДУ СОЦИАЛНИТЕ ГРУПИРОВКИ И ПОЛИТИЧЕСКИ "ПАРТИИ" В УММАТА — ДЪРЖАВА

През последните години от живота на Мохамед, с триумфа на новата религия, в изградената държава-умма се оформят три основни социалнополитически групировки. Първата е на сподвижниците на пророка — мухаджири и ансари. Въпреки търканията помежду им, те получават превес благодарение на пряката връзка с Мохамед и участието в налагането на новата вяра. Наред с придобития авторитет и позиции, сподвижниците укрепват материално чрез придобитото от юдейските племена имущество и стичащата се плячка. Въпреки че повечето от тях са от градски произход, те поддържат родовите си връзки с племената, възползувайки се и от доислямските традиции на генеалогичен престиж.

Понесла щети от конфликта с мохамедовата умма, с приемането на исляма, корейшитската върхушка се влива в нея и успява да съхрани повечето от привилегиите си. Пророкът проявява благосклонност към роднините си — бивши противници, стреми се да използва техния авторитет и връзки в Хиджаз за по-успешното разпространение и утвърждаване на исляма. Тази политика, предизвикала основателните протести на ансари и мухаджири, извежда корейшитската върхушка на преден план в мюсюлманската държава.

3 Бедуинските племена, отначало "отдали се" на Аллаха предимно от прагматични съображения, скоро се превръщат в ударна сила на исляма. Патриархалната им върхушка и племенната маса настояват да им се отдава дължимото. Без да има авторитета и политико-икономическата мощ на "сподвижниците" или материалните ресурси на корейшитите, тази групировка разполага с неоспоримия аргумент на военната сила.

Съперничеството между различните групировки след смъртта на пророка се съсредоточава около излъчването на негов приемник, който да оглави уммата-държава.

Още Мохамед не е погребан, а част от неговите съратници и последователи се събират на т.н. "събрание в колибата", за да разискват въпроса за излъчване на нов ръководител.¹ Групировките влагат еднакво съдържание в названието халиф — приемник. Скоро вече последвалите ги направления и секти ще тълкуват по разному, както това, така и другите наименования и функции на ръководителя: имам, повелител на правоверните, султан, като ще им отдават и различно предпочитание.² Конфликтът относно властта естествено се съпро-вожда с продължителни богословско-догматични спорове по нейната религиозна обосновка.

В настъпилите спорове по избора надделяват мухаджирите. Те успяват да отклонят предложението на ансарите за разделяне на властта между представители, излъчени от двете групи. С активната намеса на Омар за приемник на пратеника на Аллаха е избран Абу Бакр. Освен видния произход и заслуги, взета е предвид и неговата благочестивост — въведения от пророка критерий за достойнство и видно място в уммата. Обединил редица привърженици около себе си, братовчедът и зет Али не успява да се намеси в спора за властта. След смъртта на Абу Бакр /634 г./, той отново е пренебрегнат с избора на Омар, а след това и на Осман — действия, които имат исторически последици.

”Два пъти зетят на пророка”^x Осман /644-656 г./ предоставя на корейшитската върхушка все по-големи привилегии в оформящата се империя. Особено се обогатява неговият род Омея. На политиката на халифа се противопоставят пренебрегваните поборници и участващите в завоеванията племена, които настояват за по-съществен дял от плячката. Недоволни са и редица приели исляма народи и племена, най-вече персите, чувстващи се дискриминирани от завоевателите-араби. Като изразители на общото негодувание сред ”съратниците” се очертават Салман Фариси и особено Абу Зар Гифари. Те настояват властта да се поеме от човек от семейството на пророка — от Али или от синовете му от Фатима Хасан и Хусейн. Вярва се, че предоставянето на властта на пряк наследник от рода на Мохамед ще възстанови егалитарните порядки в уммата и ще премахне засилващото се имуществено неравенство. В тази насока видна роля играе със своята проповед Абу Зар Гифари, който може да се счита и за организатор на партията /шиа/^{xx} на Али. Тя се оформя и като движение — израз на социален протест. Този факт е със съществени последици за развитието на исляма.

През 656 г. Осман е обкръжен и убит в дома си в Медина от заговорници, които прокламират за халиф Али. Властта и върховенството на зетя на пророка веднага се оспорват от управителя на Сирия Муауя ибн Аби Суфян, който го обвинява в съучастничество в убийството на Осман. Отново протестират и чувстващите се постоянно пренебрегнати поборници. Али разгромява издигнатите от тях и подкрепени от вдовицата на пророка Аиша претенденти Талха и Зубеир през 656 г. край Басра. Конфликтът с главния съперник Муауя се оказва много по-напрегнат.

^x Наименованието е почетно и е свързано с последователните бракове на елегантния Осман с Рукая и Ум Кулсум, но от тях няма поколение, тъй като и двете дъщери на пророка умират твърде рано.

^{xx} Шиа — групировка на привърженици, партия. Впоследствие започва да се отнася само за привържениците на Али, давайки наименованието на цялото направление в исляма.

През юли 657 г. при Сифин край река Ефрат войските на Али се срещат със сиро-арабските привърженици на Муауя. Отначало имат превес последователите на Али. За да избегне надвисващото поражение, Муауя заповядва на войните си да прикрепят на върховете на копията свитъци от Корана и да настояват спора да не се решава с оръжие, а "според книгата на Аллаха". Изправен пред свитъците, Али проявява колебание и се съгласява третейски съд да реши на кого се полага халифската титла. Част от привържениците на зетя на пророка, предимно представители на бедуинските низини, считат, че той прави непростима отстъпка и го напускат. Отначало те са наречени "хурарити" по името на селото, където се събират. Оформили се като групировка, враждебна както на Муауя, така и на Али, те избират за свой халиф воина Абдаллах ибн Уахаба, за да приемат скоро наименованието "противопоставили се" /харижити/^X

Очерталите се при Сифин групировки, "партии" на Муауя, на Али и на хураритите, ознаменуват зараждането на трите основни направления в исляма: сунити, шиити и харижити. Още с възникването си, те се разграничават и противопоставят една на друга.

При по-нататъшното разпространение на исляма, оформили се "партии" влизат в досег с разнородни етнически и обществено-политически групировки. Избухват и се разгарят често пъти неочаквани съперничества и антагонизми, създават се и се разпадат странни съюзи и коалиции. Целите и интересите на стоящите в тяхната основа социално-политически и етнически сили намират неминуемата за епохата религиозна обвивка.³ Когато противоречията в уммата-империя не са от естество да засегнат фундаменталните въпроси на обществено-политическия живот, идейните съперничества кристализират като школи и течения в рамките на едно направление, както пролича това при оформянето на сунитската ортодоксия. Когато характерът на противоречията е по-разностраничен и дълбок, когато наред с властта се оспорват

^X Харижити — Думата произлиза от глагола "хаража", означаващ излизам, напускам, но също и опълчвам се, противопоставям се.

и отхвърлят основни порядки в уммата, то тяхната идейна обосновка неизбежно разчупва самата обвивка на религиозната ортодоксия. Оформят се двете успоредни на сунизма направления, сами разделящи се впоследствие на секти и разклонения.

Основното деление в исляма е между сунитското, шиитското и харижитско направления, възникнали още през първите десетилетия след неговата поява. Отначало те се оформят като политически "партии", изразяващи стремежа към властта в уммата на трите очертали се главни групировки. В хода на политическата борба тези "партии" се разграничават идейно и се превръщат в религиозни направления вследствие от своеобразното пречупване на политиката през призмата на господстващия религиозен мироглед. Върху тях са влияли и влияят, сами получавайки своеобразен отенък, теченията на рационалисти и мистици, на реформатори и модернисти, на традиционалисти и неомодернисти. От ранната умма до наши дни, всички те очертават цялостното съдържание и контури на мюсюлманската доктрина, нейната хомогенност и разноликост.

Съперничеството между трите направления пронизва цялата история на исляма. Днес разпространението на техните привърженици е твърде неравномерно. Близко девет десети от правоверните са сунити, около една десета шиити, а харижитите представляват незначително малцинство.

ХАРИЖИТИ

Битката край Сифин, при която никоя армия не претърпява поражение, е своеобразен вододел за трите главни направления в исляма. Единството на уммата завинаги е разрушено от открития конфликт между възникналите в нея групировки. Решителното противопоставяне на харижитите — хора от низините, срещу съгласието на Али спорът за халифската титла да се отнесе до третейски съд, е напълно логично. Техният лозунг: "Няма друг съд освен на Аллаха", външно религиозен довод, всъщност разкрива политическата им позиция по

конфликта с корейшитската върхушка. Харижитите считат, че първоначалният им превес в битката под ръководството на Али вече е доказал, че защитават "угодната богу кауза" и че всякакъв опит за компромис с корейшите от Омея е предателство.

Близко 12 хил. воини напускат Али, който се опитва да ги върне, но без успех. През 659 г. той напада техния лагер при Нахрауан и ги разгромява. Оцелелите се разпръсват. Те стават носители на радикална интерпретация на исляма под формата на привързаност към неговата начална изява и приложение.⁴ М. Шахрастани определя харижитите като хора, които се "опълчват срещу избрания от цялата общност имам". Считайки ги за еретична опозиция на властта, той ги изключва от самата умма — квалификация, която показва крайната непримиримост на конфликта между харижитите и останалите направления.⁵

Харижитите започват упорита борба срещу надделялите в конфликта с Али Омеяди. През последните десетилетия на VII в., те вдигат многобройни въстания в Сирия и Ирак, във вътрешността и по крайбрежието на Арабския полуостров, в иранските области Хузистан, Фарс, Керман и Мазандран. Ръководени от даровити и решителни военачалници, като Нафи ибн Азрак /убит 685 г./, това са истински масови надигания, в които наред с бедуините участвуват и фелахи, присъединяват се и дискриминираните от арабите иранци — мауали. В края на VII в. харижитските въстания са буквално удавени в кръв от омеядския управител на Ирак Хажаж ибн Юсеф, известен със заслугите си към арабската граматика и легендарен с жестокостта си. Те не остават единно течение и се разцепват на редица затворени и дори съпернически помежду си разклонения, някои от които прерастват впоследствие в секти.

Към залеза на омеядската династия през 40-те години на VIII в., в Ирак и Иран отново избухват масови въстания на харижитите, които допринасят за нейното отслабване и разгром. В Северна Африка те постигат определен успех. През 777 г. група харижити-ибадити под ръководството на Абдурахман ибн Рустам основават династията на Рустемидите с център гр. Тахерт /Зап. Алжир/. Тя просъществува над един век и е разгромена от Фатимидите през 909 г.

Харижитите постигат успехи и на изток. През VIII-IX в. те вдигат няколко въстания в иранската област Систан, където няколко века по-късно още имат влияние. От XV в. до края на XVIII в. Оман се управлява от ибадитски имами, които установяват властта си над почти целия арабски бряг на Персийския залив и са разгромени от Уахабитите в края на XVIII — началото на XIX век.

Основното харижитско кредо се изразява в техния лозунг: "Властта е на Аллаха, а не на хората". В тази външно ортодоксална формулировка харижитите влагат радикално мобилизиращо съдържание. То изразява привързаността им към социално-политическото равенство и техния стремеж да отстранят с всички средства потисничеството на имущите и техните привилегии. Приелите неизбежно религиозен облик разбирания и възжеления на харижитите се основават на тяхната дълбока вяра, че властта на Аллаха е единствено справедливата, може би най-вече именно затова, защото съществуващата е несправедлива. Подобен довод извеждаше и Мохамед срещу меканската върхушка. Харижитите се обръщат към тази фраза на пророка, защото тя отразява присъщата на исляма носталгия към отживяващата родоовообщинна демокрация и равенство. Същата фраза харижитите използват срещу утвърждаващата се ортодоксия, която освещава класовото неравенство и неизбежната експлоатация на човек от човека, внушавайки почит към земните владетели, като угодни на Аллаха и следващи волята му. Доктриналният конфликт между харижитите и ортодоксията, отразяващ обективен социално-политически антагонизъм, е неизбежен. Той приема крайни форми и всяка страна обявява другата за еретическа, за антиислямска, изключвайки я от уммата.

Дадените от съвременниците описания, както и действията на харижитите, ги очертават като демократично движение. То произхожда и намира опора сред бедуинската маса, привързана към рушещите се егалитарни традиции. Към него често се присъединяват фелаките и градските низини, защото е насочено срещу земевладелската върхушка и феодалните управляващи кръгове. Дълбокият демократизъм на харижитите намира концентриран израз в техните виждания за личността и характера на властта на оглавяващия уммата имам-халиф.

Харижитите се противопоставят на сунитското и шиитско схващания заявявайки, че за ръководител може да бъде избран не само корейшит или потомък на пророка, а всеки достоен за това звание мюсюлманин, независимо дали е "арабин или набатец", или даже "черен като грозд абисински роб". Изборът трябва да бъде дело на всички правоверни, без каквито и да било ограничения, като отделните общини в различни места могат в едно и също време да избират свои имами-халифи. Имамът-халиф трябва да управлява според божията воля, справедливо и благочестиво, и при най-малкото прегрешение следва да бъде отстранен, а на неговото място да се излъчи друг. Ако се превърне в тиранин, ако пренебрегва благото на уммата за свои лични интереси, или отказва да се подчини, то той трябва веднага да бъде унищожен. Така, харижитите не влагат никакво божествено съдържание в личността на духовния и политически ръководител. За тях той е преди всичко упълномощен от уммата благочестив мюсюлманин, задължен да защитава нейните интереси и да оглавява при необходимост военната ѝ сила. Ако трябва да се изразят вижданията им със съвременни термини, то имамът-халиф се явява като своеобразен изпълнителен орган, избираем и отговорен пред общността на правоверните.

Концепцията за ръководителя на уммата определя и харижитското отношение към първите халифи. Харижитите признават халифата на Абу Бакр и Омар, началното управление на Али до битката при Сифин. За да докажат своята последователна позиция, те заявяват, че техни представители са били сред убийците на Осман и оправдават насилствената смърт на Али. Харижитите също считат Омеядите, а по-късно Абасидите и Фатимидите, за узурпатори, които не трябва да бъдат признавани за законни халифи.

От друга страна, харижитите придават на мюсюлманската религия още по-фанатичен характер издигайки собствената интерпретация на божествената воля в непрекъснат абсолютен. Те са категорични, че следването на поставените /според собственото им тълкуване/ цели за установяване властта на Аллаха, е божествено предписание, което е задължително за всички.

Опитите да бъдат наложени представените като всеобщ религиозен императив харижитски виждания имат противоречиви последиствия. Харижитите първоначално успяват да сплотят своите привърженици на борба срещу Омеядите и да постигнат редица успехи. Обединяващата ги крайна доктрина обаче не може да бъде продължително следвана от всички. По този повод Е. А. Беляев заключава: "Крайният фанатизъм на тези непримирими, но интелектуално твърде ограничени борци, довежда до това, че те водят ожесточена борба не само срещу халифатските власти, но и против мюсюлманското население, което не споделя техните религиозни убеждения и политически възгледи".⁶ Тези, които започват да им се противопоставят нарастват, а и сред самите харижити бързо настъпват разцепление и междусобици, предопределили в значителна степен и техния неуспех.

Най-крайното "ортодоксално" харижитско течение е на т. нар. азракити. Те носят името си от Нафи ибн Азрак, който призовава всички правоверни да се присъединят към него, присъединение, което оприличава с преселението на пророка от Мека в Медина /хиджра/. Азрак нарича привържениците си хора от "дома на хиджра" и след подлагането им на сурови изпитания /михна/, ги провъзгласява за единствени истински мюсюлмани. Принадлежността към "дома на хиджра" налага активна борба срещу всички, които остават "отвън" и са определени като неверници. Към тях азракитите причисляват дори тези, които признавайки харижитските концепции, не вземат въоръжено участие в тяхното прилагане, разпространение и възтържествуване. За постигането на своите цели, азракитите не се спират и дори окуажават проливането на кръв и религиозното убийство /истирад/ на всички обявени за неверници, включително и техните жени и деца.

Със своите крайности и непримиримост азракитското течение не се задържа продължително време на историческата сцена. Като отхвърля, считайки за грях, всяко прикриване /такия/ на неговите последователи, поставени при неблагоприятни условия, то все по-категорично се обрича на изолиране и унищожение, създавайки по-голямата част от светците-мъченици, почитани и днес от харижитите.

За разлика от азракитите, водещи преди всичко въоръжена борба, редица интелектуалци в Басра проповядват харижитските концепции в по-умерен вид. Те развиват доктрината в насоки, следвани по-нататък от харижитите в Оман и Северна Африка. Сред проповедниците най-известни са Абдаллах ибн Сафар, Ханзала ибн Байхас и Абдаллах ибн Ибад. Тези богослови се считат за основоположници на трите основни "умерени" харижитски секти на суфрити, байхасити и ибадити, които от своя страна също се разделят на подсекти по различни второстепенни и дори съвсем незначителни въпроси. Последователите на трите секти изоставят войнстващата непримиримост на азракитите, но оставайки верни на основните харижитски постановки, заживяват като опозиционни общини, гледани с недобро око и често преследвани от властите.

От всички харижитски секти успява да се съхрани само ибадитската, която в наши дни представлява в известен смисъл харижизма като направление. Ибадитите често са наричани "пуритани в исляма", поради пропагандирането и строгото следване на указанията за благочестивост и въздържание. Провинения като лъжа, клеветата, забавления с музикални инструменти, непристойно поведение към жените, се считат за тежки прегрешения.

В тълкуването на ислямската доктрина ибадитите се придържат към основните харижитски постановки, следвайки и някои от муатазилитските концепции. Те отдават особено значение на кораничното указание "да се прави добро и да се отрича злото", оспорват антропоморфните черти на Аллаха и тълкуват в преносен смисъл неговите атрибути. Техните шейхове считат Корана за сътворен и допускат редица негови пасажки, например за моста Сират, да бъдат тълкувани като символични. Едновременно с това, те изключват дванадесетата сура, "Йосиф", считайки, че е невъзможно тя да бъде част от божественото откровение, тъй като е прекалено чувствена. Въобще ибадитската секта е консервативно-традиционалистка. Тя проявява крайна враждебност към всякакви нововъведения, считайки ги за грях, настоява за запазването на старите предписания за отрязване на ръка на крадците,

за линчуване с камъни при прелюбодеяние и за други наказания, които се прилагат частично и до наши дни.

Днес най-многобройни привърженици на ибадитската секта се намират в Оман, където представляват около 3/4 от населението на страната /прибл. 650 хил. души/. Те упорито се съпротивляват срещу османското и британското господство, а в наши дни и срещу маскатските султани, овладели страната през 1970 г. с английска подкрепа. В Северна Африка, най-многочислената тяхна община /около 60 хил. души/ се намира в Алжир в областта Мзаб, откъдето идва и наименованието им мозабити. Ибадитски общини има и на о-в Джерба /Тунис/ и в областат Джебел Нефуса в Либия, където те се молят в свои джамии. Няколко хиляди живеят в Занзибар и достигат дори до Сингапур. Ибадитите се делят на различни подсекти. Сред тях най-многобройни са т.н. уахбити, наред с разпръснатите нукайрити, нафасити и халифити. Това са скромните остатъци от масовото движение, което в продължение на няколко десетилетия се бори за надмощие в арабо-мюсюлманската държава, проповядвайки радикална интерпретация на религиозната доктрина.

АЛИ И ХУСЕИН. НАЧАЛО НА ШИИТСКИЯ МЪЧЕНИЧЕСКИ КАЛЕНДАР

Докато харижитите остават в известна степен "периферно" явление в исляма, шиитите заемат видно място в неговата социална и политическа история.

Влязъл в конфликт с изоставилите го харижити, Али ги разпръсва при Нахрауан през 659 г., но след две години е смъртно ранен със сабя от техен привърженик при входа на джамията в Куфа. Според преданието, зетят на пророка заповядва, ако умре, да бъде погребан там, където спре да почине натоварената с неговото тяло камила. Желанието му е изпълнено. Камилата спира на около 20 км. от Куфа. Така възниква гр. Неджеф, превърнал се в център и свято място за поклонение на шиизма. В града се намират най-авторитетните шиитски

проповедници, религиозен университет, забележителна по своя разкош джамия, простира се огромно гробище, където считат за чест да дочакат съдния ден благочестиви шиити от целия свят.

В конфликта за върховната власт надделява Муауя, провъзгласен още през 660 г. в Ерусалим за повелител на правоверните. Поставено е началото на Омеядската династия. Обявила за столица Дамаск, тя изразява интересите на коалиция между корейшитската върхушка и аристокрацията на сиро-арабските племена. Правата върху властта тя обосновава с роднинството с пророка, с идеята за кръвно отмъщение заради смъртта на Осман и с решението на третейския съд след Сифин в полза на Муауя. Омеядите провъзгласяват така спечелената халифска титла за благословена от Аллаха. Засегнати са значителна част от потомците на "сподвижниците", бедуинските низини в Хиджаз, приелите исляма неарабски народности, най-вече персите.

След смъртта на Али, Омеядите осигуряват на Хасан, по-големия син на Али и дъщерята на пророка Фатима, охотен живот в Медина. Според преданието по-късно тайно го отравят. Другият син Хусеин се опитва да им се противопостави. Начело на малоброен отряд, той е обграден през октомври 680 г. от омеядски войски близо до Куфа. Разбунтувалите се, подложени на жажда и глад, упорито се съпротивляват. На десетия ден, при опита да пробият обкръжението, те поголовно са унищожени. Оглавеният ги любим внук на пророка почти е разкъсан, главата му е изпратена в Дамаск, за да се убедят Омеядите в смъртта му и после е върната на сестра му и сина му.^x Хусеин е погребан в Кербела, която се превръща, заедно с Неджеф, в свято място на шиизма. Всеки десети ден от мюсюлманския месец, мухарем — датата на смъртта на Хусеин, т.н. "ашура", тук се провежда траурна процесия /шахсей-вахсей/. Стотици фанатично настроени богомолци се самоизтезават с бичове и саби, нанасяйки се в екстаз сериозни, понякога смърто-

^x Според преданието, Хусеин получава близо 70 рани, защото след първоначалното стъписване, всички се хвърлят срещу него, за да "поделят" отговорността за убийството на внука на пророка.

носни рани. Не е забравена изпитваната от Хусеин и неговите привърженици жажда. При всяко отпиване на вода, наред с традиционното сунитско "хвала на Аллаха", шиитите проклинат омеядския халиф Язид, виновник за станалите убийства.

Денят на трагедията край Кербела, 10 мухарем 61 г. от хиджра /10 октомври 680 г./, ознаменува рязкото разграничаване и противопоставяне между Омеядите и т.н. "партия" /шиа/ на привържениците на неоспоримото право на върховенство в уммата за Али и потомството му. Привържениците на "партията" на Али, едновременно с разграничаването си от надделялите Омеяди, сами се разцепват. Една част от тях считат, че имам трябва да стане Хасан и неговото потомство /т.н. Хасаниди/; други — Хусеин, /т.н. Хусейниди/. Трети предлагат Мохамед ибн Ханифия /637-700 г./, син на Али от наложницата Хаула. Наречени кайсанити, те образуват немногочислена секта, просъществувала до XI век.

Под лозунга "отмъщение за смъртта на Хусеин" и за възвръщане властта на "дома на пророка", като изпълнение на божествена повеля и възтържествуване на справедливостта, срещу Омеядите се обединява широка опозиция от недоволни. Сред тях е и "партията" на Абас, чиито последователи претендират, че водят потеклото си от Абас, чичо на пророка и брат на бащата на Али. Те установяват единодействие с "партията" на Али и по понятни съображения, приемат лозунга за възстановяването на правата на "дома на пророка". През 749-750 г. Омеядите са пометени от съвместния натиск на привържениците на "партията" на Абас и на "партията" на Али, на фона на широко народно въстание в Иран, под ръководството на бившия роб Абу Муслим. След победата, халифската власт е овладяна от ръководителите на "партията" на Абас. Така се поставя началото на Абасидската династия /750-1258 г./. Нейните основоположници подават надиганията и с най-различни методи осъществяват в своя полза претенциите на доскорошните си главни съюзници, за които окончателно се утвърждава влязлото и в историята наименование шиити.

Срещу новите повелители на правоверните, редом с шиитите, активно се противопоставят и привържениците на коварно убийство от Абасидите Абу Муслим. Те се оформят в религиозна секта под името Абу Муслимия или хурамданити, като прокламират правото на Абу Муслим върху имамата, неговото безсмъртие и близко завръщане.

Заедно с хурамданитите, продължават борбата срещу Абасидите техните съюзници в антиомейдската коалиция от сектата на маздакитите-хурамити. През 816 г. те се вдигат на въстание под ръководството на Бабек Хурами. Център на въстанието са планините на Азърбайджан. Участниците наричат себе си също и "сурх алем" /облечени в червено/. В техните идеи личи силен социален радикализъм. Хурамитите проповядват равенство между хората и общо владение на земята.

Съвместната борба срещу Абасидите на хурамданити и хурамити води до взаимно влияние и сближение на техните възгледи, още повече, че и двете движения-секти имат за център Иран, където още са живи доислямските персийски вярвания. Сектите приемат много черти от възгледите на Мани /починал през 276 г./ — т.н. манихейство и особено учението на неговия проповедник Маздак /убит през 529 г./, известно като маздакизъм. Неговият силен социален заряд и предписанията му влияят върху исляма в Иран през цялата му история.

В основата на двете персийски вярвания, влияещи върху хурамданити и хурамити, лежи дуалистичният принцип за реалността на доброто и злото и за вечната борба помежду им. Хурамитите възприемат тази борба като сблъскване, при което съпротивата срещу царството на угнетителите и богатите — дело на дявола, е задължение за всички привърженици на доброто. Вместо манихейския аскетизъм като протест, хурамитите следват Маздак, който зове към активна борба за победа над злото още на този свят. Привържениците на Бабек мобилизират чрез революционно насилие подтиснатите, за съпротива срещу абасидската власт като възплъщение на злото.

Възгледите на хурамданити и хурамити красноречиво разкриват влиянието, оказвано върху исляма от персийските и индуски доислямски вярвания.⁷ Те не успяват да се наложат, техните привър-

женици остават в изолирани секти и по-късно се вливат в крайните шиити, засилвайки техния мистицизъм. Двете секти са сред първите в исляма, които възприемат дуалистичните виждания на Мани и Маздак за злото като въплътено в съществуващите порядки и за необходимостта хората да му се противопоставят. Тези виждания се споделят по-нататък от редица социални движения, облекли в религиозна обвивка протеста на онеправданите и подтиснатите в мюсюлманския свят.

Изправени пред масови въстания и идейно-религиозна опозиция, Абасидите вземат мерки, за да съхранят властта си. Подобно на Омеядите, те установяват наследственост при предаването на халифската титла, с което утвърждават сунитската концепция за предаването на властта. При халифа Махди /775-785 г./, придворните улеми разработват доктринално становище, с което обосновават правото им върху халифата като потомци на Абас. Въпреки че тази концепция, превърнала се в официална, пряко противоречи на шиитската, някои от владетелите в Багдад — например халифът Мамун, се опитват да постигнат компромиси с потомците на Али. Но опитите им завършват без успех. При халифа Мутауакил /847-862 г./, шиитите са подложени на преследвания. Гробницата на Хусейн в Кербела е сравнена със земята и поклонението — забранено. Враждебността се засилва с основаването на съперничаещи на Багдад шиитски династии, най-вече на Фатимидите в Кайро.

ОСНОВНИ ШИИТСКИ КОНЦЕПЦИИ

Започнал като политическа "партия", шиизмът се оформя в религиозно направление, успоредно на утвърждаващата се сунитска ортодоксия, през периода от трагичната смърт на Хусейн /680 г./, до утвърждаването на Абасидите начело на халифата един век по-късно.⁸ Тогава се разработват и неговите основни доктринални принципи, очертават се и някои от главните секти, проличава станалата негова характерна черта тенденция към разцепление.

Основна догматична постановка на шиизма е считането на правото на Али и потомството му върху върховната власт в уммата за божествено. Отначало правоверните от "партията" на Али настояват той да стане халиф, поради родството му с пророка. Техните последователи поддържат Хасан и Хусейн — единствените синове на Али и дъщерята на Мохамед Фатима. Много скоро, поради сливането на духовната и светската власт, правата на Али и на неговото потомство, т.н. Алиди, започват да се обосновават и с илюзорно-фантастични религиозни доводи.⁹ На тези потомци те придават качеството на "притежатели" и пазители на истинското "знание". Твърди се, че посредством тях човечеството осъществява връзката с Аллаха и че само следвайки техните указания, хората ще могат да постигнат крайното спасение.

Шиитите определят върховенството на Алидите над уммата с термина имама. Използван първоначално за назоваване на движещия се пред кербана водач, терминът преминава различни смислови превъплъщения, докато достигне до придаването му от шиитите значение на "върховен предводител". Така длъжността "имам", свързана с духовния и политически авторитет, започва да придобива смисъл на върховенство. С това значение думата е употребена няколкократно в Корана. Така например, Аллах обещава на Авраам, че ще го направи "имам на хората". Тогава прадедът прагматично го запитва, дали това място ще бъде и за неговото потомство. Всемогъщият отговаря уклончиво, че заветът му не ще обхване несправедливите.¹⁰

Шиитските богослови провъзгласяват, че правото на имама не зависи, както твърдят сунитските, от личните качества на кандидатите, или от избора на уммата. Според тях, правото на Алидите за наследяване на върховенството е знак за божественото предпочитание, или ако трябва да се обозначи със съвременна терминология, то е "обективно свръхестествено". То не може да бъде поставяно на избор или преотстъпвано никому и според шиитите определя самата същност на ислямската религия.

По думите на съветския ориенталист И. Петрушевски, учението за имамата е "крайгълен камък" на шиитската догматика.¹¹

Изхождайки от концепциите си за личността, за качества и мисията на имама, шиитските богослови дават своя интерпретация на историята на исляма, обясняват по своему редица негови основни принципи. Разликата между сунити и шиити не е /както се счита от мнозина/ в привързаността на едните и отхвърлянето от другите на преданията за живота на пророка, на суната. Още в началото на века, големият унгарски ориенталист И. Голдщайер подчертава, че нито един от шиитите не би се съгласил да бъде считан за противник на суната и че "грамадно количество" от преданията са общи за привържениците на двете направления, като шиитите следват тези от хадисите, за които вярват, че са били потвърдени от техните имами.¹² Вместо повърхностната и опростена постановка за антитезата шиити – сунити, касае се за различни трактовки на основните догматични принципи. Шиитските тълкувания влизат в противоречие с редица принципи, споделяни от сунитското мнозинство правоверни и засилват подтика към създаване на собствена догматична литература. Основна нейна черта е изключителното ѝ богатство и разнообразие.

Разработването на шиитската догматика преминава през три главни етапа. През първия /VIII - нач. на X в./ работят видните богослови Мохамед ибн Хасан Куми /поч. 903 г./ и Мохамед ибн Якуб Кулайни /поч. 939 г./, автори на сборници с хадиси. Наречени "Ахбари", /букв. съобщения, известия/ те съставляват основата на шиитската "суна". В тях наред с очертаващите изключителната роля на Али, предания за Мохамед, се съдържат и описания за казаното и извършеното от зетя на пророка и неговите потомци-имами. Вторият период /средата на X - нач. на XVI в./ ознаменува оформянето на шиитската догматична система. Кадията Нуман Мохамед ибн Хаян /поч. 974 г./ съставя сборник по правото, възприет от шиитите имамити и исмаилити. Богословско-юридическите концепции са доразработени от Ибн Бабуя /поч. 991 г./ и от Шариф Рази, /поч. 1013 г./ систематизирал преданията за Али и неговите проповеди в особено почитания от шиитите "Път на красноречието" /Нахж балага/. Мохамед ибн Хасан Туси /поч. 1067 г./ съставя библиографичен свод "Указател" /Фихрист/ на шиитските бо-

гословски трудове. Две негови работи по преданията и фикска, наред със сборниците на Кулайни и Ибн Бабуя образуват т.н. "Четири книги", които са най-авторитетните източници на шиитското право. В областта на догматиката Фазл Табарси /поч. 1153 г./ обобщава имамитските коментари на Корана, а Яхия Сахраварди /поч. 1191 г./ очертава започналото сближение със суфизма. Периодът на провъзгласилата имамитския шиизъм за официално вяране в Иран Сефевидска династия /1501-1732 г./ е етап в развитието на доктрината, вече в условията на флагооразположение и подкрепа от властите. Най-известен нейн представител е Молла Садра Ширази, /поч. 1648 г./, който обобщава шиитската традиция и прави задълбочен преглед на арабо-мюсюлманската философия и мистика. Наред с тези основни за направлението източници, отделните секти и разклонения се опират и на трудовете на "свои" авторитети. Това са произведения на следващи или отклоняващи се от доктриналната шиитска ос видни богослови.

Основна аксиома за шиитите е, че след Мохамед, начело на уммата е трябвало да застане Али, почитан от тях като "имам на имамите". Пред съвременния изследовател зетят на пророка изпъква като близък роднина и съратник още от началото на неговата проповедническа дейност. Притежавал е лична храброст и поетичен талант, съчетани с благочестивост. За разлика от предшествениците си халифи обаче, съпругът на Фатима е твърде недалновиден и колеблив като политик — недостатъци, които в известна степен довеждат и до неговия неуспех. Последователите на Али ще тълкуват слабостите му най-вече като доказателство за благочестивост, искреност и великодушие, с което ще закръглят неговия ореол на герой — мъченик.¹³ Постепенно, под влиянието на иранските доислямски вяравания, редица шиити започват да го обожествяват. Тази стъпка, освен че довежда до пренасянето на свръхестествените качества и върху неговото потомство, предизвиква и нюанси в отношението към Мохамед. В тази насока се стига до съществени различия от сунизма.

Линията на отношение, възприета от мнозинството шиити спрямо Мохамед гласи, че пророкът осъществява мисията си да предаде

на хората волята на Аллаха, не само поради личните си качества, но най-вече чрез отразяваната от него божествена светлина. Тя, отразена и от Али, преминава към неговото потомство, давайки му категорично право на глобално върховенство над хората. Привържениците на шиитската секта Муфауидия^x твърдят, че Аллах, създавайки Мохамед, му възлага да "сътвори" света, т.е. изграждането на уммата и впоследствие да го управлява. Така, наред с Аллаха, пророкът е устроител на света. От своя страна, той възлага на Али да продължи и довърши неговото дело, т.е. Али е "упълномощен" с висша и свръхестествена задача. Според друга шиитска легенда, Аллах заявява, че е създал заради пророка небесата, а заради Али — самия Мохамед.

Наред с неортодоксалното твърдение за ролята и мисията на Мохамед, проявява се и тенденция към тяхното пренебрегване и дори отрицание. Според сектата Гурайбия, изпратеният от Аллаха архангел Гаврил се припознава. Той предава предназначеният за Али божествено откровение на Мохамед, тъй като двамата братовчеди външно си приличали "като две капки вода". Други секти, обожествяващи Али, твърдят, че Али-бог е изпратил Мохамед да призове хората от негово име. Пророкът обаче, не се подчинява на тази повеля и ги обединява около себе си, за което следва да бъде осъден. Преклонението и обожествяването на Али преминава рамките на ислямската догматика. Противопоставянето на нейните основни принципи естествено води до това, че тези шиитски секти се считат твърде условно за "мюсюлмански".

Отношението на шиитите към пророка и неговия зет е част от учението им за имамата. Според мнозинството апологети, имамите-потомци на Али от брака с Фатима не са обикновени простосмъртни. Те са носители на божествената "изява" /зухур/, съсредоточена в

^x Муфауид — упълномощен, натоварен /ар./.

отразяваната от тях "божествена светлина" — благодат.^х Наречена също и мохамедова /нур мухаммади/, тази "светлина" е ислямски вариант на древните източни, най-вече персийски вярвания, излязъл на преден план в шиизма поради съсредоточаването на мнозинството от неговите последователи в Иран. Шиитската традиция твърди, че светлината се предава от Адам на най-видните пратеници — пророци, достигайки до Абдел Муталиб, дядо на Мохамед. От него тя се раздвоява върху неговите синове Абу Талиб и Абдаллах, бащите на Али и Мохамед. Преминала в Мохамед и Али, божествената светлина се съединява с потомството на Али и Фатима, придавайки на имамите свръхестествени качества. Те са безпогрешни /исма/ и притежават "истинското знание" — своеобразен отблясък на божественото. То им дава възможност да обхващат цялото съдържание на исляма, на миналото, настоящето и бъдещето на човечеството "от Адама до деня на възкресението".

Придадените "отгоре" свръхестествени качества на имамите водят и до съществено разминаване със сунизма, съсредоточено в различното виждане за отношението пророк — имами — халифи. Мнозинството шиити почитат Мохамед като пророк, пратеник на Аллаха, но

^х Мюсюлманите-богослови различават три форми на придаване свръхестествени божествени качества на хората. Най-низшата, т.н. "изява" /зухур/ е тази, при която божественото, най-често като "светлина" — благодат, се проявява, отразява от човека, придавайки му необикновени достойнства и способност да върши чудеса. В мнозинството си, сунитите осъждат тази концепция като чужда на исляма. По-висшата форма, т.н. "единение" /иттихад/, означава едновременно съществуване на човешката и божествената природа в душата на даден праведник. В концепцията за "единението" се чувства християнско влияние. Най-висшата форма — "въплъщение" /хулул/, означава преобразяване на човешката природа в божествена. "Единението" и "въплъщението" се считат за реалност от мистиците и от крайните шиитски секти, за което останалите мюсюлмански богослови ги обявяват за "еретици" /малахиди/.

според тях потомците му имами са тези, които допълват и разясняват "вътрешното", истинско съдържание на ниспосланото му божествено откровение и предписания. Наред с пророците, и имамите са "близки" /аулия/ до Аллах, и на тях също е възложена мисията да ръководят човечеството. Тандемът пророци-имами се свързва доктринално в техните реализации. Пророкът Мохамед прокламира шариата, който е "външната" страна на божественото откровение. В поученията и действията на имамите се съдържа нещо още по-съществено, а именно "вътрешната" истинска същност на божията воля. Съотношението между "вътрешната" и "външна" страна и степента на предимство на едната над другата, обуславят и догматично-гносеологичните различия между отделните шиитски секти.

Сунитите считат за имам, освен ръководещия молитвата, всеки богослов, даващ приемливо становище или мнение по дадени теологически, правни или морални проблеми. Така, за имами се считат и основателите на четирите богословско-юридически школи и редица други. Шиитите гледат на тези богослови само като на тълкуватели на "външните" страни на божественото откровение. В същност, те не следва да бъдат наричани имами, защото само имамите са в състояние да навлизат в неговата "истинска същност". Най-накрая, за много от шиитите титлата "халиф" — когато не се отнася до Алидите, а до "узурпатори", като например Омеяди и Абасиди — се счита за опорочена от тях. Докато за сунитите имамът-халиф не притежава свръхестествени качества, шиитите виждат в него Алида-ръководител, "наследник на сана на пророка", който властвува духовно и ръководи от името на Аллах.

Като издига имамите на пиедестала на свръхестествената непогрешимост, шиитската догма настоява правоверните да знаят имамите живели по тяхно време. Това са т.н. "имами на времето". Вярата в имамите, в предопределението им от Аллах за "предводители" на човечеството, е консервативна страна на шиизма. Тя превръща исляма на шиитите, по сполучливото определение на И. Голдциер, в "църква /основана/ на авторитета", за разлика от "църквата /основана/ на иж-

ма”, характеризираща според унгарския ориенталист исляма на сунитите. ¹⁴

Придаването на имамите непогрешимост и справедливост, и насилствената смърт на Али, Хусеин и на редица техни потомци, поражда сред широките маси, привързани към шиизма, култ към мъченичеството. Сходен с християнския, той се превръща и в неоспоримо доказателство за божественото право на потомците от ”дома на пророка” да оглавят уммата. Наред с култа към мъчениците — имами, укрепва и вярата в тяхните свръхестествени качества. Шиитите считат, че те не са умрели или убити, а само са се ”скрили”, и продължават да живеят по чудоеен начин. Сред масите е разпространено убеждението, че те се явяват на отделни благочестиви избранници и, давайки им напътствия, фактически продължават да наблюдават и контролират хода на земните дела.

”Скритият” имам не може да остава настрана до безкрайност. Вярата в неговото ”временно” отсъствие се съчетава с идеята за Махди. За сунитите Махди е твърде неопределен образ, който се идентифицира било с Исус, както е според Корана, било с Мохамед, на чиято хадисите приписват предвиждането, че ще се яви човек пред съдния ден, носещ неговото име, или че той сам ще се застъпи за душите на праведниците мюсюлмани, или че на всеки сто години Аллах ще праша ”човек от неговия /на пророка — б.а./ дом”, който да разяснява божественото откровение. Възприета частично от сунитите, юдейско-християнската идея за месия — спасител се издига сред шиитите за пръв път от кайсанитите, по повод ”отсъствието” на Мохамед ибн Ханифия. Развита по-нататък, тя придобива под персийско влияние още по-напрегнат характер. Касае се не само за есхатологично навечерие на съдния ден, но и за завършек на космичния двубой между доброто и злото, в който на Аллах се предоставя често пъти твърде скромната роля на регистратор. Въпреки че шиитската вяра в Махди е облечена в ислямски одежди, през тях ясно прозират контурите на персийската митология, че в края на крайщата ще се появи син на Заратустра, за да осъществи победата на олицетворяващия доброто Ормузд над злия Ариман.

Пророческо-есхатологичната идея за Махди придобива у шиитите типичен спираловиден цикъл на осъществяване. Векове наред тя получава импулси от надеждите на потиснатите и онеправданите за по-добър живот и справедливост, от противоречието между града с тънеща в разкош върхушка и преживяващо в оскъдица бедуинско обкръжение. Идеята за очаквания "скрит" имат, който ще се появи като Махди, за да възстанови истинския ислям и да владее света до съдния ден, става една от главните в шиитската доктрина. Тя оказва влияние и върху движенията, оспорващи съществуващите порядки, останали в рамките на сунизма.

В продължение на векове шиизмът се изяснява като религиозна обвивка на социално-политически движения на потиснати и онеправдани. Преследванията на неговите привърженици от господстващата власт, наред с култа към мъченичеството, предизвикват и инстинкта за самосъхранение. Поражда се естествената необходимост от регламентиране на тайното изповядване на шиитските вярвания. Шиитските богослови узаконяват принципа на "благоразумното скриване" на изповядваната от тях вяра /такия/. Предписанието правоверният да отрича своята принадлежност към исляма при опасност от смърт за него или близките му, се среща у сунитите най-вече в проповедите на Абу Ханифа. У шиитите прикриването е не само пасивно, но и активно. Шиитът може гласно да осъжда своите убеждения, като вътрешно обаче проклина своите верски врагове, принудили го към подобни действия. Предписаното "благоразумно скриване" се следва от почти всички шиити и особено от привържениците на често подлаганите на преследвания и унищожение крайни секти.

ШИИТСКИ ИМАМИ И ТЕХНИТЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ. ЗЕЙДИТИ

Известен хадис приписва на пророка думите, че "юдеите се делят на 71 или 72 секти, на също толкова се делят и християните, а уммата ще се раздели на 73, като само една ще бъде спасена в съдния

ден”.¹⁵ Това песимистично предвиждане едва ли е излязло от устата на Мохамед, но факт е, че шиитите напълно го потвърждават. Историята на шиитското направление показва, че сектите и разклоненията в неговите рамки, придържайки се повече или по-малко към основните му доктринални принципи, различно ги тълкуват и прилагат. Различията се дължат на редица причини. Най-съществената е, че обединението на твърде разнообразни, дори антагонистични обществени и етнически сили и групировки, под лозунга за върховенството на Алидите, не може да заглуши присъщите им противоречия. Като протест шиизмът проявява изключителна жизненост, защото черпи сили от вечните въжделения на потиснатите. Като движение, той не е в състояние да разработи последователна социално-политическа платформа, която да съчетае толкова противоречиви интереси. Когато възтържествува и се превръща в господстваща идеология, той също неизбежно започва да служи на управляващата върхушка. Всички тези причини и фактори обуславят неговото единство и разноликост.

Разцеплението сред шиитите се отразява в религиозната им догматика. Различията и противоречията фокусират предимно върху личността на отделните имами. Придадените им свръхестествени качества пораждаат и споровете, кои именно представители на многобройното потомство на Али /за когото се счита, че е имал 18 сина и 11 дъщери/, умножено от неговите приемници, следва да се считат за носители на ”божествената светлина”, а от тук — на правото на имамат. Тези спорове около личността на имама, И. Голдциер посочва като формална причина за разцеплението сред шиитите. Многобройните шиитски секти, изразяващи интересите на различни групировки, възникват най-вече като движения на привърженици, следващи един или друг потомък от ”дома на пророка”. По този начин те се стремят да обосноват своята религиозна, а следователно и политическа законност.

Повечето имами се сочат като основатели на значителна част от шиитските секти и разклонения. Действителните им или мними гробове в Хиджаз, Ирак и Иран, се почитат както от шиити, така и от сунити, редом с гробовете на други многобройни ”светци” в исляма.

Още при оформянето на шиитското направление възниква течение, което изказва известни резерви относно съобразността на принципа за имамата, като изключително право по наследство. Течението бързо се превръща в секта на т.н. зейдити. Те се числят към шиизма, но стоят близо и до сунитската ортодоксия, тъй като се придържат към редица нейни принципи. И днес мнозина зейдити в Северен Йемен считат себе си преди всичко за последователи на пета школа на сунизма, освен неговите четири основни доктринално-юридически школи. Зейдитите се молят в обща джамия с шафиитите-сунити, под ръководството на един имам, но се покланят с по-бърз ритъм. Сектата заема междинно място спрямо сунити и шиити и се отнася с толерантност към техните схващания и позиции.

Търпимостта, отличаваща зейдитите от останалите шиитски секти, рязко противоречи на тяхната ранна история. Те водят името си от Зеид ибн Али, който през 739-740 г. оглавява бунт срещу Омеядите. Подобно на дядо си Хусейн, и Зеид е разгромен, главата му изпратена в Дамаск и Медина, а тялото — разпънато в Куфа. Сходна е и участта на сина му Яхя ибн Зеид, на последователите го потомци на брат му Хасан — Мохамед Нафс Закия и особено Хусейн ибн Али ибн Хасан, опълчил се срещу Абасидите и унищожен заедно с привържениците си в долината Уади Фах, край Мека през юни 786 г. Денят на разгрома, 8 зу-л-хиджа, се почита и от шиитите като ден на траур, подобно на деня на Кербела. Възникването на сектата, свързано с дългия списък от мъченици, ѝ придава значителен престиж сред шиитите.

Един от хасановите правнуци, Идрис ибн Абдаллах успява да се спаси след разгрома при Уади Фах и през Египет да достигне до Северна Африка. Увлъкъл редица местни берберски племена, той основава в част от днешно Мароко династията на Идрисидите /789-926 г./, която поради религиозната си умереност може да се счита и за зейдитска. Столицата на държавата гр. Фес става важен религиозен център, като резиденция на потомците на пророка и Али, т.н. шарифи — родова върхушка, която играе важна роля в политическата история на Магреб. Без да е шиитска, съвременната кралска династия в Мароко се нарича алаутиска, шарифска, прокламирайки произхода си от "дома на пророка".

Безуспешният опит за компромис със шиитите при халифа Мамун, отслабването на Абасидския халифат и започналите антишиитски гонения, карат и зейдитите да се стремят към създаването на свои династии, като се възползват и от масовите народни надигания срещу феодалния гнет. През 864 г. в Табаристан, Дейлем и Гилян /южното крайбрежие на Каспийско море/ избухва въстание оглавено от зейдитския имам Хасан ибн Зеид. Завършило с успех, то довежда до създаване на държава оглавена от зейдитски имами. Тя просъществува няколко десетилетия /до 928 г./ в непрекъсната борба със съседните феодални династии на Тахириди, /821-873 г./, Саманиди /819-1005 г./, Сафариди /867-1495 г./ и Зияриди /927-1090 г./. Въпреки напрежението, владетели като самия Хасан ибн Зеид /поч. 884 г./ и Хасан Утруш /поч. 928 г./ се занимават и с доктринални проблеми. Сведенията за тях ги описват като владетели, съобразяващи се с интересите на низините и призоваващи ги на активна борба с противниците, охарактеризирани като "неверници", заради измяната им на идеала на ранноислямската егалитарна теокрация. Проявяват се и редица богослови. Видни техни представители като Насир Утруш /поч. 917 г./ развиват концепции, впоследствие възприети от зейдизма. Насир Утруш е твърде краен в отношението към останалите религии и настоява за пълно разграничаване от тях. Джамиите не следва да се украсяват подобно на църквите, правоверните не трябва да носят сходни с техните дрехи, нито да им продават оръжие. Последователите на Насир Утруш, обединени с учениците на съратника му Касим оформят юридико-богословското течение Касимия, разпространено и днес в Йемен. Потомците на зейдитите в днешен Иран, т.н. ноктавити, живеят в областта Гилян и наброяват около 300 хил. души.

Към 861 г. Таржуман Раси, потомък на Али, основава в част от Йемен т.н. Расидска династия, която се придържа към зейдитските схващания.¹⁶ Тук, през XII-XIV в., пристигат и търсещите спасение зейдити от Табаристан. Зейдитските имами, въпреки многократните прекъсвания, дължащи се на междусобици, чужда намеса и окупация /например Османската през 1517-1635 г. и 1872-1900 г./, проявяват забележителна устойчивост. Те слизат от историческата сцена едва след победата на йеменската революция през 1962 г.

Сведенията за възгледите на Зеид ибн Али, от когото носи името си сектата, са твърде ограничени. Счита се, че като ученик на Уасил ибн Ата, той е споделял характерните за муатазилитизма разбирания за сътвореността на Корана и за междинното място на извършилия голям грях мюсюлманин. Впоследствие привържениците на зейдитската секта следват муатазилитските постановки за единната същност на Аллаха, противопоставят се на придаваните му антропоморфични черти, обявяват се и срещу абсолютното предопределение и мистицизма. Те не одобряват също така прикриването на собствените възгледи /такия/, прието от мнозинството шиити.

Зейдитите прокламират правата на Али и неговото потомство върху имамата и с тази позиция се считат за шиити, но в нея са налице редица уговорки. Те твърдят, че Мохамед не е направил писмено указание в полза на Али за приемник, а само устна препоръка, не възприемат основната постановка на шиизма, че пророкът не е пожелал да запознае недостойните си сподвижници с истинския "вътрешен смисъл" на божественото откровение, а го е поверил на своето семейство, т.е. на Али, за да се предава по-нататък на неговото потомство. Тези зейдитски схващания получават различни нюанси сред останалите течения и разклонения на сектата.

Търпимостта към първите халифи, отдавана както на техните заслуги, така и на необходимостта от запазване на единството на уммата, е свързана и с друга характерна черта на зейдитските разбирания. Според тях, имаматът се полага на потомците от "дома на пророка", но това не означава, че с него се предава божествената "изява" — благодат. Касае се най-вече за духовно-светско върховенство, налагащо задължението за защита на уммата. Затова, за имам може да бъде излъчен не всеки от Алидите, а този, който се отличава с благочестивост, знания и храброст. Зейдитите, обаче, не му придават сакралните качества на непогрешимост. Те отхвърлят основната за мнозинството шиити концепция за "скрития" имам. Тяхната доктрина признава, че добродетелни имами могат да се появят едновременно в различни части на уммата и да ръководят отделните ѝ общности независимо едни от

други. Някои крайни течения сред зейдитите дори "излизат" от шиизма считайки, че наред с потомството на Али, всеки изключително добродетелен мюсюлманин може да стане имам. Това твърдение, наред с постановките, че опълчването срещу несправедливото управление на халифа-имам не е насочено срещу волята на Аллаха, а цели възстановяването на справедливостта, и че извършените големи грехове престават да бъдат мюсюлмани, придават на схващанията на отделни зейдитски течения и определен харижитски оттенък.

Основните концепции на зейдизма се прилагат в Северен Йемен и в наши дни. Тук зейдитите представляват повече от половината от населението и имат духовно-политическо надмощие. До 1962 г. техният имам е и държавен глава, излъчван чрез двустепенни избори. На първия кръг, съставляващите родовоплеменната аристокрация "сейиди" /господа/, считани за потомци на пророка, посочват няколко кандидата. След това, ограничена върхушка от сейидите и висшите богослови излъчва сред кандидатите и самия имам. Той получава наименованието "доверен" /ал-мутаукил/ наместник на Аллаха, термин включен и в названието на бившето Йеменско кралство. При избора на имама се посочват 14 изисквания, на които трябва да отговаря претендентът, но решаващо значение има реалното му политическо влияние и военна мощ.

Последният йеменски имам Ахмед не пропускаше да покаже своята физическа сила при ръкостискането с емирите и сейидите, дори неуязвимостта си, като стреляше в себе си с халосни куршуми. Това обаче не предотврати покушението, предизвикало смъртта му в навечерието на революцията от 26 септември 1962 г. Още с-първата си прокламация, нейните ръководители офицери-патриоти, провъзгласяват пълното равенство на всички религии и секти и заявяват, че йеменците вече "няма да се делят нито на зейдити, нито на шафиити, нито на кахтанити, нито на хашимити". Обявеното равенство засегна привилегиите на зейдитската върхушка, която активно се противопостави на революцията. Тя увлече следващите я племена и с помощта на Саудитска Арабия предизвика продължителна гражданска война. Републикан-

ците надделяха. Изтощителният конфликт завърши с взаимни компромиси. Днес правителството в Сана продължава да се съобразява със зейдитските традиции.

ИСМАИЛИТИ. ИСМАИЛИТИ – КАРМАТИ

Към зейдитското противопоставяне на Абасидите от края на IX в. се прибавя и това на исмаилитите — още по-активно и непримиримо. Тяхната секта възниква в резултат от станалото през втората половина на VIII в. и началото на IX век. разцепление сред шиитите.¹⁷ За повод служи решението на шестия имам Жаафар Садик, да лиши по-големия свой син Исмаил ибн Жаафар от правото на имамат, в полза на по-малкия Муса Казим. Според едни автори, Исмаил е лишен от званието поради слабостта си към забраненото от исляма пиене — обвинение, което неговите привърженици считат за неоснователно, тъй като имамът дори и да пие вино, пак е безгрешен. Решението на Жаафар обаче се оказва с исторически последици.

Недоволни от пренебрегването на Исмаил, неговите привърженици заемат все по-крайни позиции. Тъй като Исмаил умира през 762 г. преди баща си /765 г./, те обявяват за седми имам неговия син Мохамед ибн Исмаил. Възниква течение, оформило се в секта на т.н. исмаилити, които заемат видно място в исляма.

Абасидските власти предприемат гонения срещу исмаилитите и прокламирания за седми имам Мохамед ибн Исмаил. Потомците му са принудени да се укриват в продължение на повече от столетие. През този период, определен от исмаилитската догматика като "скриване" /сатр/, сектата се изгражда като добре структурирана конспиративна организация с разклонения в Иран, Египет и Северна Африка. Започва и неизбежното разцепление. Една част почитат Исмаил за последен имам и проповядват, че следващата поява на божия пратеник ще бъде като Махди преди Съдния ден. Друга част продължава да почита за имами потомците на Мохамед ибн Исмаил. От втората половина на IX в., очакващите Махди исмаилити започват да се наричат кармати, а почита-

щите потомците на Исмаил — фатимидски исмаилити. Разграничението помежду им не е значително и техните противници ги причисляват към една и съща секта.

Първи се изявяват на политическата сцена исмаилитите — кармати, създали държава, която оставя следа в цялата история на исляма. За наименованието на сектата-движение има различни хипотези. Заслужава внимание мнението на В. Иванов, който го извежда от сириакската дума кармита, означаваща земеделец, селянин — име, което съответствува и на социалната принадлежност на значителна част от привържениците на движението. За пръв път наименованието кармат се среща у Табари, при описанието на грандиозното въстание на зинжите, черните роби от солниците в Шат ел-Араб /наименованието на реката след сливането на Тигър и Ефрат/. То продължава близо 15 години /868-883 г./ под ръководството на харижити-азраkitи и разтърсва целия Абасидски халифат. Табари пише, че към въстаналите се присъединяват селяни и бедуини, които се наричат "кармати". Така са наричани и участниците в други въстания в Ирак и Хорасан.

Карматите привличат привържениците си също и от средите на дребните занаятчий и търговци. Именно сред тях действа и исмаилитският пропагандист Хамдан Кармат, който проповядва крайни исмаилитски концепции, съчетавайки ги с призови за социално равенство и за съвместно използване на притежаваната собственост.¹⁸ През 899 г. Абу Саид, емисар на Хамдан Кармат, успява със свои привърженици да овладее гр. Лахса /ал-Ахса/ в Бахрейн, като използва и нестабилната обстановка след бунта на зинжите. Градът се превръща в столица на карматската държава, която повече от век и половина отразява натиска на Абасидите, предизвиквайки ужас, интерес и съчувствие.

За политическото устройство на държавата, в която карматите се опитват да осъществят своя идеал за равенство и справедлив ред няма много и достоверни сведения. Емирите от установената карматска династия, т.н. Абусанди по името на нейния основател, осъществяват военното и политическото ръководство. Важна роля в управлението играе и Съветът от шест старейшини /икдамия/, негови приближени и

шест техни заместници, които вземат решения с единодушие, по образеца на ранната община. Населението е съставено от равноправни свободни селяни и занаятчии, които дават 20 хилядно опълчение и 30 хиляди роби. По всичко личи, че карматите са се опитали да възстановят старата земеделско-занаятчийска община, но не са могли да отидат по-далеч от една раннофеодална държава, своеобразна олигархична република. Основана на егалитарни отношения между нейните свободни граждани, тя се характеризира и с широкото ползуване на робския труд.

Происмаилитски автори от X в. привеждат интересни факти за състоянието на карматската република. Всеки от свободните хора, ако обеднее, получава от нея помощ, за да върне дълговете си. Лихварството е строго забранено. Ако чужд занаятчия решава да се настани в столицата Лахса, той получава при пристигането си необходими средства.^x Поправките на жилищата на бедните се извършват за сметка на общината, зърното се мели безплатно в нейните мелници. Намерените при разкопките монети, на които е изсечена и фраза потвърждаваща името и функциите на Съвета на старейшините, показва неговата реална власт. Тези монети служат само за местно средство за обръщение и не са били изнасяни. Намалени са значително и данъците, разпределяни съобразно материалните възможности на членовете на общината.

Осъществяването на тези егалитарни порядки и благополучието на гражданите става възможно поради широкото прилагане на робския труд на пленниците и купените негри. По думите на съветския ориенталист С. Беляев, "отслабването на феодалната експлоатация в Бахрейнската карматска държава се дължи на наличието на робовладелска експлоатация, която всъщност се галванизира и разширява".¹⁹ Робовладелският институт приема своите начални форми на общинно робство. Под ръководството на Съвета на старейшините хилядите ро-

^x Отначало карматите фанатично отхвърлят всички, които не споделят техните възгледи. Впоследствие тяхната непримиримост отслабва и дори в столицата им е построена джамия, в която се молят пришълците сунити.

би, най-вече негри и абисинци, са предоставяни на земеделците за селскостопанска работа, а също и за поправка на частните и обществени сгради. Съвършено безправни, те често въстават, но надиганията им са жестоко потушавани. Не случайно основателят на династията Абу Саид загива убит от роб.

В духа на исмаилизма карматите отхвърлят сунитския ислям, пренебрегват шариата, нямат джамии, не се молят редовно и не спазват постите. Но и те очакват идването на имама-спасител, който вярват, че ще бъде възкръсналият Абу Саид. Великият персийски поет Насир-и Хосроу /1004-1088 г./, посетил през 1053 г. Лахса, съобщава, че до гробницата на Абу Саид денонощно стои оседлан кон, за да може при възкресението си основателят на карматската държава веднага да го оседлае.

Проявяваното безразличие към религиозните изисквания се дължи както на политическото противопоставяне на сунизма, така и на непрекъснатата бойна готовност на населението. Карматската държава води неравна борба с Абасидския халифат. В тази борба по-активни са карматите, чиито отряди нападат мирното население, като унищожават, ограбват или вземат в плен каквото срещнат по своя път. Особено въълнение сред мюсюлманите предизвикват изстъпленията им срещу керваните от поклонници в Хиджаз — действия, които може би най-много допринасят да бъдат считани за неверници. Освен тези нападения за плячка и роби, през 930 г. карматите овладяват Мека, избиват няколко хиляди богомолци и разграбват съвместно с много меканци джамията около Каабата. Те откъртват от нейната стена "черния камък", разчупват го и отнасят в Бахрейн. Считайки камъка за обект на идолопоклонство, те го оскверняват използвайки го, според преданията, в отходните места. Свещенната реликва е върната в Мека едва през 951 г. по настояване на фатимидския халиф Мансур, но и с това не свършват шиитската разправа с нея. Няколко десетилетия по-късно /1022 г./, камъкът е разчупен на още части от поклонник на фатимидския халиф Хаким.

Карматите, всявали ужас сред съвременниците си и до днес се считат за еретици и безбожници от ортодоксалните мюсюлмански автори. Авторът на претърпялата над десет издания "История на арабите" Ф. Хитти ги нарича "болшевиките на исляма".²⁰ Както на всички стремящи се към социално равенство чрез общност на имуществото, и на карматите се приписва грехът, че са искали да установят общност на жените, за което впрочем не се срещат никакви доказателства, освен тенденциозните твърдения на някои особено враждебно настроени съвременници. Това толкова познато и в наши дни обвинение се дължи на факта, че в класовото общество на жената се гледа като на стока и собственост. Обичаен довод срещу противопоставящите на частната собственост е критиката в посегателство срещу типичното нейно превъплъщение, религиозно осветения класов семеен морал.

Карматите не внасят никакви особени теологични нововъведения в исмаилистката доктрина. По всичко личи, че освен ограничена върхушка "посветени" от различни степени, мнозинството не се интересувало от нейните умозрителни спекулации. Нещо повече, за разлика от фатимидските исмаилити, карматите са считали, че редица предписания на исляма са невалидни не само за елита, но и за "низините". Основното за тях е практиката, чрез която те се опитват да решат вечния проблем за постигане на справедливост и равенство между хората. И те постигат известен успех в условията на епохата и в рамките на своите социално-политически възможности.

ФАТИМИДСКИЯТ "ОРТОДОКСАЛЕН" ИСМАИЛИЗЪМ

Най-много допринася за "ортодоксалния" исмаилизъм Фатимидската династия /909-1171 г./.²¹ Нейният възход е свързан с дейността на исмаилита Убейдалах, претендиращ, че е потомък на Али и Фатима. През 900 г. той оглавява в Сирия масово въстание срещу Абасидите. След неговия разгром се спасява в Северна Африка, където успява да увлече редица берберски племена и да основе династия, обявявайки се и за халиф-имам. Установили надмошие в Магреба, Фа-

тимидите се насочват към Египет. През 969 г. войските на халифа Муиз завземат гр. Фустат и в близост до него изграждат нова столица, наречена Кахира — Кайро. Епохата на Фатимидите отбелязва един от блестящите периоди за мюсюлманската култура в тази древна страна. В края на Х в. фатимидската държава е в зенита на своето могъщество и разпростира властта си върху Либия и Египет, Сирия и Хиджаз. Тя става водеща мюсюлманска сила, която задминава все по-бледнеещия Абасидски халифат.

Фатимидите се провъзгласяват за халифи-имами, като узаконяват властта си с известната "поправка" в мюсюлманската доктрина, извършена от философа Фараби. Според него, приготвяйки се за второто пришествие, уммата трябва да се стреми да живее според божествените предписания. Провъзгласил се за Махди, след като установява властта си, Убейдалах престава да прокламира скорошното идване на съдния ден. Исмаилитската версия започва да твърди, че "справедливостта му вече е изпълнила овладяната от него земя", но и това допълнение не може да се задържи продължително.

Подобно на всички "вечни" небесни "справедливости" и фатимидската се оказва мит. За да се поддържа, става необходимо идеалът отново да се проектира в бъдещето, подобно на все по-отдалечаващ се с движението към него миражен хоризонт. Затова исмаилизмът отново прокламира бъдещата поява на последен, на "истински" Махди. Потомък на пророка, той ще бъде с "високо чело и орлов нос" и ще изпълни окончателно земята със справедливост и равенство. Кръгът на обещаното справедливо бъдеще отново се затваря, но исмаилитската трактовка му придава двойствено съдържание.

Най-характерната черта на фатимидския исмаилизъм е наличието в доктриналната му система на две диалектически свързани помежду си части. Външната /захир/ означава придържане към текста на свещенните книги и следване — с известни шиитски оттенъци, на прокламираните от исляма принципи и предписания. Тя е предназначена за мнозинството привърженици на сектата. Вътрешната част /батин/ на исмаилитската доктрина се смята за "истинска" вяра /иман/. Тя представ-

лява достъпно само за избранници алегорично тълкуване /тауил/ на всеки пункт от "външната" част като по този начин не само осветлява, но и утвърждава неговия "истински" таен смисъл. За възникването на тази езотерична /"вътрешна"/ доктрина в исляма има редица спорове. Най-вероятно е, че тя представлява по-нататъшно, пречупено през концепциите на класическата философия развитие на шиитския стремеж към тълкуване на Корана и суната в смисъл и насока, утвърждаващи изключителните права на Али и неговото потомство върху ръководството на уммата.

В духа на това "вътрешно" тълкуване на исмаилизма, Аллах е намиращо се в състояние на вечен покой начало на вселената и на цялото многообразие от явленията в нея. Той е абсолютната "истина", единствена и непознаваемо тайнствена за хората. В духа на муатазилизма, исмаилитите също отричат наличието у Аллаха на качества-атрибути и считат, че е невъзможно да бъде достигнат, а опитите за общуване — за излишни, тъй като е "непостижим".

Според исмаилитските теолози, богът-абсолют, чрез акта на своята воля, отделя от себе си всеобхватния, цялостен световен разум /акл ал-кулл/. Той е непосредствена негова еманация и едновременно служи за основа на следващи по-нисши по характер еманации. Като непосредствена божествена еманация, всеобхватният цялостен разум има всички божествени достойнства и преди всичко знанието. Затова хората трябва да отправят своите молитви именно към него. В исмаилитското определение на бога личи смесването на взаимствуваната от неоплатонизма — през юдейско-християнската монотеистична интерпретация — концепция за градивната идея с ислямското еднoboжие. Съжителствването им води до неизбежен дуализъм. Подобно смесване е характерно не само за исмаилизма, но и за суфизма. Но докато суфитите се стремят да установят "връзка" с бога — "истина" по мистичен път, то исмаилитите отричат всякаква възможност за лично общуване и разглеждат сливането най-вече като рационално самовглъбяване.

На космичната концепция за цикличния характер на движението на човечеството към божествената истина, съответствува добре

структурираната йерархия сред най-активните привърженици на исмаилитската секта и проповедниците на нейните идеи. За да постигнат все по-високи степени в запознаването със скрития за обикновените правоверни смисъл на божественото откровение, последователите преминават през сложни процедури. В исмаилитската организация съществуват седем степени на йерархия, своеобразни религиозни чинове, а причислените към всяка степен имат строго определени права и задължения. Низшите степени се задължават да следват "външните" предписания и обреди на исляма, а "висшите" се освобождават от тях. На най-ниските три степени са новоприетите в сектата членове, следващи само "външната" част от исмаилитската доктрина, а също така допуснатите до известни страни от вътрешното съдържание и т.н. "даи" — мисионери пропагандисти, които са изучили "вътрешното" тълкуване и имат задачата да привличат нови членове и да въвеждат новоприетите в исмаилитската догматика. Исмаилитите са по-висшата степен, т.н. "хужа", ръководят проповедническата и пропагандистка дейност в цели области.

Най-високостоящите три степени в исмаилитската йерархия се държат в тайна. Смята се, че това са имамите, "мълчащите" и "говорещите" пратеници, притежаващи във все по-значителна степен божествени свръхестествени качества. Според други изследователи, последните три степени се дават също на членове на сектата, за които се счита, че са в пряка връзка с познатото на пратеници и имами "истинско" съдържание на откровението. Всъщност те са феодална прослойка, която под булото за непогрешимост и поверена мисия да изразява волята на пратеници и имами, налага безпрекословно подчинение на редовите последователи на сектата. Всяка степен има правото да използва съответна литература, която установява и границата /хадд/ на запознаване с определени все по-висши елементи на божествената истина. Литературата се държи в строга тайна от непосветените. Сунитският улем Надим твърди, че надниквайки в книгата, въвеждаща в тайните на висшата седма степен, бил намерил "ужасни по своята безнравственост и принасяващи богословските канони неща".

Исмаилитите развиват активна пропагандна дейност, в която предричанията-обещания за появата на Махди се съчетават с критика на съществуващите порядки, с осъждане на управниците, които се отклоняват от божествените указания и стават врагове на Аллах. Изпращаните по четирите посоки на мюсюлманския свят исмаилитски емисари намират прием и се сливат с широките и обезправени маси. Пропагандата дава импулс за многобройни бунтове и въстания. Не случайно Газали, споделяйки опасенията на властниците, предава на проклетие исмаилитите като посочва, че техните идеи, възприети от широките маси правоверни, причиняват на исляма огромна вреда. Въпреки преследванията и проклетията, фатимидският исмаилизъм, наред с карматския, привлича и оказва влияние на редица известни личности. Сред тях са великите поети Мутанаби и Насир-и Хосроу, литераторът Абу Ала Маари, гениалният Ибн Сина, философите от школата на "Братята на чистотата".²²

Исмаилитите-фатимиди не се запазват като единно течение. През цялото съществуване на Фатимидската държава, социално-политически и етнически конфликти довеждат до възникване на различни политически движения, в повечето случаи обединяващи привърженици на отделни халифи-имами, или претенденти за титлата. Те приемат религиозна обвивка и постепенно се разграничават от проповядваната от Фатимидите доктрина и от политическото им влияние. Така се стига до възникването на нови държави, както става с низаритите в Аламут и до обособяването на секти, например на друзите, често почти изцяло скъсали с фатимидския исмаилизъм.

"НОВОИСМАИЛИТСКИЯТ" РАДИКАЛИЗЪМ НА НИЗАРИТИТЕ ОТ АЛАМУТ

Първото значително разделение сред фатимидските исмаилити настъпва към края на управлението на халифа-имам Мустансир /1036-1094 г./, един от крупните фатимидски държавници. Приживе Мустансир лишава по-големия си син Низар от имамската титла в полза

на друг, Мустаали. Тази стъпка е в разрез с шиитско-исмаилитската традиция, според която божествената благодат се предава на най-големия син на имама. След смъртта на Мустансир, двамата братя започват борба за престола. В неизбежната кървава развръзка надделява Мустаали, а Низар пада убит. Династичната криза обаче се оказва с далечни последици за исмаилизма.

Привържениците на Мустаали и последвалите го халифи-имами продължават "ортодоксалната" линия на фатимидския исмаилизъм. След краха на Фатимидите през 1171 г., редица от тези "умерени" исмаилити, наречени мустаалити, се преселват частично в Йемен, а други достигат постепенно до Индия. Тук те се разделят през XVI в. на няколко разклонения, сред които най-известни са Саудия и Скулеймания. Днес те представляват религиозна община, стояща начело на мощна търговска каста в Индия. От там получават и названието "бохора", произлизащо от глагола "търгувам" на езика гужерати. Център на сектата е град Сурат в Индия. Нейният ръководител носи титлата "абсолютен проповедник". Мустаалитите, своеобразни съвременни "ортодоксални" фатимидски исмаилити, наброяват няколко стотици хиляди души.

Привържениците на отстранения Низар имат далеч по-бурна съдба.²³ Ръководени от проповедника Хасан Сабах /1065-1124 г./, те напускат Египет и се отправят на север към Сирия и Иран. Тук проповядват срещу окупаторите от династията на селджукските тюрки. Тяхната пропаганда среща отзвук сред потиснатите градски и селски низини, които се вдигат на въстание срещу селджукските феодали. През 1090 г., Хасан Сабах и неговите привърженици овладяват трудно достъпната крепост Аламут в Дейлем и я превръщат в своеобразна "щаб-квартира" и център на оформилата се тяхна държава, която просъществува до 1256 г. Нейните ръководители разпращат проповедници в Иран, Сирия и Ирак. Следвани от надигащото се срещу феодалите население, те установяват влияние и дори краткотрайна власт върху значителни области. Създалата се "неоисмаилитска" държава няма обща територия, а по-скоро представлява архипелаг от крепости, държани от привържениците ѝ в непрекъсната борба със Селджуки и

Фатимиди, кръстоносци и Аюбиди, Абасиди и монголи. Борбата е тежка, но исмаилитите постоянно са подкрепяни от широките градски маси и отчасти от фелахите, надигащи се на борба срещу феодалното потисничество и експлоатация. Техните отряди участвуват в превземането на крепостите, или съвместно с исмаилитите ги защищават от нападенията на противниците.

Исмаилитите от Аламут възприемат фатимидската организация на сектата, като също очертават седем степени на приобщаване към божествената истина. Изследователите не са единодушни относно названията и градацията на степените, както и по предназначението на цялата йерархия. По-голямата част от тях отчитат, че йерархията е тясно свързана и със социално-политическата структура на исмаилитската държава. Според други, като В.А. Иванов и Л. Строева, става въпрос най-вече за рангове на исмаилитските проповедници. Двете становища се доближават с извода, че върхът на йерархичната пирамида съставлява съвсем ограничен кръг. За тази ръководяща аристокрация се твърди, че е в състояние да опознава "вътрешното" съдържание на божествената истина и, чрез връзката си с имама, носи отблясъците на неговата благодат. Това е йерархизирано ядро на сектата и държавата, което възприема и някои черти от структурата на суфитските братства. Докато у суфитските ордени мистичните съзерцания са предимно пасивно откъснати от реалния свят, низаритите превръщат религиозния екстаз в активно средство за въздействие и политическо оръжие.

Всяка от седемте степени е свързана с постъпателното познаване на "външната" и "вътрешна" част на исмаилитската доктрина, чрез издигане по йерархичната стълбица. Приобщаването към "истината" всъщност определя задачите на всеки член в пропагандата и в политическата практика, като повечето низарити остават докрай в двете низши степени. Ръководителите внушават на членовете, че изпълнението на техните заповеди е всъщност изпълнение на волята на имама, неразделна част от божествената. Всеки нижестоящ се подчинява безпрекословно на висшестоящите. Ако загине, очаква го заслужената почит на съмишлениците и награда на отвъдния свят.

За да укрепват вярата в обещания рай, ръководителите дават на младите привърженици хашиш^х и ги настаняват в градини, където упоените, чрез умел мизансцен, имат възможност да вкусат от прелестите на райското блаженство под музиката и ласките на миловидни девойки. Произлизащи от градските и селските маси, те получават името съучастници, "другари" /рифак/, както и употребяваното и днес прозвище на "жертвуващи се за вярата" — феданини. Отличават се със сяло изпълнение на заповедите на своите ръководители. Освен че служат на исмаилитската кауза като унищожават, сплашват или подкупват нейните най-видни противници, по-късно те нерядко са използвани и като обикновени наемни убийци. Сред видните личности, жертви на низаритите могат да се посочат фатимидският халиф Мустаали, убит през 1129 г., като отмъщение за смъртта на почитания от тях като имам Низар, абасидският халиф Мустаршид /1135 г./, селджукският султан на Ирак Дауд /1142 г./ кръстоносецът маркиз Конрад Монфратски /1192 г./. Ричард Лъвското сърце е пощаден, само защото воюва с техният голям враг Саладин /поч. 1193 г./. Убийствата, на които става арена Изтока, се извършват най-често публично, разпространявайки мълвата за могъществото на сектата.

Членовете на сектата сами се наричат исмаилити, по-късно и низарити, а съвременниците им, поради всявания от тях ужас, ги назовават дори кармати. Използува се и определението "еретици" /мулхид/, с всички произтичащи последствия, главно изгаряне на трупове след унищожаването им. Това се смята за страшно наказание, защото душата още сега се подлага на огнените мъки на ада. Даваното им също наименование хашишини, от хашиш, се пренася и в европейските езици като асасини, в значение на убийци насилници. От всички мюсюлмански секти, низаритите, чрез описанията на кръстоносците и пътешниците на Марко Поло, получават може би най-голяма известност в средновековна Европа.

^х Хашиш — буквално трева, билка /ар./. През средновековието така се е наричал опиат, приготвян от семената на конопа.

През цялата история на исмаилитската низаритска държава ясно личи непрекъснатата борба между две антагонистични сили. На една страна е оглавилата управлението върхушка, която се стреми да укрепи своите феодални привилегии и е склонна на компромиси със Селджуци, с иранските феодали и Абасидите. На тази върхушка противостоят редовите членове на сектата и следващите проповедите им за справедливост и равенство низини. Те често успяват да се наложат, още повече, че демократичните им настроения много пъти се изразяват и от ръководители на държавата, като Хасан Сабах и неговите сподвижници, Хасан ибн Мохамед /1162-1166 г./, Аладин /1221-1255 г./ и др.

Провъзгласените публично от Хасан ибн Мохамед на 8 август 1164 г. принципи и учение, наречени низаризъм, се следват от сектата и държавата, с известно прекъсване, до разгрома ѝ под ударите на монголите.

Като учение низаризмът представлява вариант на фатимидския исмаилизъм и своеобразен "мюсюлмански протестантизъм". Изследователите считат, че низаритските проповедници обявяват за неуспешен фатимидския експеримент и прокламират ново връщане към ранните исмаилитски доктринални начала. Ето как описва учението на Хасан ибн Мохамед неговият съвременник и открит противник Аладин Жуейни: "Същността на тази безполезна вяра и тайната на тази свършено пагубна проповед беше в това, че следвайки философите, те казваха, че светът съществува вечно, времето няма граници и "възкресението" трябва да се разбира умозрително. И те обясняваха рая, и ада, и всичко, което е в това, така, че да им придадат умозрително значение. На тази основа казваха, че възнесението става: когато хората отиват при бога, и тайните и истините на всички творения ще бъдат разкрити, а действията на послушание отменени, тъй като в този свят всичко е действия и няма разплата, а в бъдещия свят всичко е разплата и няма действие. И това е духовното /възкресение/ и възнесение /киамат/, обещано и очаквано във всички религии. А вяра е това, което е известно от Хасан. И като следствие, хората трябва да бъдат освободени от задълженията, налагани от шариата, тъй като в периода на възнесението те трябва да се обърнат към бога и да оставят ритуала на религиозния

закон и установените обичаи за поклонение. В шариата бе установено, че хората трябва да се молят на бога пет пъти дневно и да бъдат с него. Сега в дните на възнесението те трябва да бъдат винаги с бога в своите сърца и да държат душите си с лице към него: в това е истинската молитва. По този начин те обясняваха всички положения на шариата и цялата обрядност на исляма и считаха предишния ритуал за отменен”.²⁴

Хасан ибн Мохамед прокламира, че всеки, който се противопоставя на неговото учение, включително и чрез привързаността си към шариатските предписания, трябва да бъде "наказан, обречен на смърт и предаден на мъчения". Според източниците, мнозинството исмаилити, предимно представителите на низините, възприемат с готовност проповедта на Хасан, следвайки неговия авторитет на имам. Тези, които ѝ се противопоставят — повечето представители на върхушката, са принудени да се прикриват или емигрират. Призивът на Хасан се съпровожда и със събирането на общи трапези, с проповед към низините за налагане на егалитарна справедливост според техните възждения. Затова не случайно В.А. Иванов определя низаризма като "нова, народна версия на исмаилизма".²⁵ Доколко предписанията на низаризма са били следвани в ежедневието, не е съвсем ясно. Историческите източници дават да се разбере, че в исмаилитската държава са били намалени редица данъци, най-вече осветените от шариата и че в нея е наблюдаван продължителен стопански разцвет.

След разгрома на тяхната държава, исмаилитите низарити, подобно и на мустаалитите след падането на Фатимидите, водят живот на преследвана или полулегална секта. Разпръснати са по Сирия и Иран, по крайбрежието на Персийския залив и Йемен, та чак до Индия. Те продължават да следват своите ръководители-имами, за които вярват, че пренасят божествената светлина и благодат на имамите в Аламут.

В средата на миналия век, сред низаритите в Индия се наблюдава чувствително раздвижване. Техният ръководител Султан Мохамед Шах /1877-1957 г./, под името Ага хан III застава начело на т.н. Общоиндийска мюсюлманска лига и се превръща във видна политическа фи-

гура. Дж. Неру отбелязва, че в продължение на цяло поколение исмаилитския лидер е "тясно свързан с английския империализъм и управляваща класа".²⁶ Политическото му влияние, светските му и спортни подвизи, се съпровождат с натрупването на огромни богатства, идващи от даренията и закята на исмаилитските общини от цял свят. След неговата смърт, внукът му Карим Хусейн, под името Ага хан IV, продължава да играе както духовна, така и видна политическа роля.

Исмаилитите водят активна религиозна пропаганда. Не са им чужди и веянията за модернизация, наред с продължаващата конспирация и сектантски ограничения поради преследванията в миналото и все още проявяваната към тях в редица страни враждебност. Въпреки очерталите се тенденции към обединение и признаване на авторитета на Ага хан като четиридесет и осми имам след Али, исмаилитите низарити и мустаалити продължават да са разчленени на многобройни секти и течения. Изповядваният от тях низаризъм е вече в твърде "опитомен" вид.

Общо исмаилитите възлизат на около 2 милиона души. Най-много са в Индия и особено в Пакистан, където подобно на мустаалитите и част от низаритите са потомци на приели исляма индуси от търговската каста. Наричани "ходжа", те заемат видно място в общественно-политическия и икономическия живот. Низарит-ходжа е и т.н. "баща на Пакистан" Мохамед Али Жинна /1876-1948 г./. Центърът на сектата е край град Бомбай. Низаритски общини има в Иран, Афганистан, Сирия, Бирма, Китай, емиратите по Персийския залив, в Северна, Източна и Южна Африка.

Карматите в Бахрейн, Фатимидският халифат и низаритите от Аламут съставляват три силни исмаилитски държавни организации, които обграждат Абасидския халифат. Между тях обаче не се създава единодействие, тъй като те се разграничават идейно-политически още с възникването си. Фатимидите имат далеч по-големи ресурси и претенции за върховна роля, карматите се опасяват от мощта им, а низаритите дори встъпват в конфликти с тях. В догматичната област фати-

мидските халифи заявяват, че като имами са носители на божествената благодат, карматите очакват в духа на стриктния исмаилизъм появата на имама-Махди, а низаритите провъзгласяват сами свои имами. Липсата на единство и враждебността помежду им са сред важните причини исмаилизмът да не надделее над поддържания от западния Абасидски халифат сунизъм. Решителният и удобен момент в края на X в. — началото на XI в. е пропуснат и исмаилитите остават ограничена и разнородна секта.

ДРУЗИ

Повече от половин век преди отделянето на низаритите, ексцентричното управление на фатимидския халиф Хаким би Амри Аллах /996-1021 г./ довежда до оформянето на политическо движение, което впоследствие се превръща в религиозна секта. Тя споделя вярвания твърде далечни от фатимидския исмаилизъм.²⁷ Към края на — 1009 г., както отбелязва и К. Маркс, Хаким, "изпада в безумие и заприличва на Нерон",²⁸ предприемайки преследвания срещу евреи и християни. Започва насилственото им обръщане в исляма, разрушени са храмове и синагоги. Поклонението на Божи гроб в Палестина е забранено, което става един от поводите за кръстоносните походи. Около Хаким, показвал отзивчивост към обикновените правоверни, се събират фанатично настроени почитатели. Ръководени от тюрка Мохамед Дарази, от когото идва и наименованието на сектата — друзи, те го обявяват за божество.

През 1021 г. халифът е убит по време на тайна нощна разходка край Кайро. По всичко изглежда, че това са сторили заговорници, изпратени от сестра му. Трупът му не се намира, което дава основание на привържениците му да твърдят, че само се е "скрил". Едни от тях проповядват, че халифът ще се върне отново като имам в съдния ден след хиляда години; други дават по-кратък срок. Привържениците на Хаким не намират много последователи в Египет, може би поради теглилата на кайрското население при неговото властвуване. Проповед-

та им обаче намира прием сред части от шиитски настроените планинци в Сирия, където през последвалите столетия сектата се разгръща, за да просъществува и в наши дни.

Дружката религиозна доктрина представлява твърде еkleктична смес на исмаилизма с елементи на християнството и зороастризма, съчетани и с редица доислямски култове и вярвания. Нейни основни догмати са обожествяването на Хаким, вярата в превъплъщението на душата и в мисията на пророците, свързани с периодичната изява на "всеобхватния разум" /акл ал-кулл/. Крайното обожествяване на Хаким придава на дружката доктрина неизбежна противоречивост. Друзите проповядват "единната" му същност и дори наричат себе си "единници" /муахидуна/, като твърдят, че "всеобхватният разум" и световната душа са еманации на Хаким. Едновременно обаче, те считат тази единна същност за последното, девето поред превъплъщение на Аллаха. Според дружките вярвания, сред предишните превъплъщения на Аллах — Хаким са били както горящият храст, от който Йехова говори на Мойсей, така и митичният "водач на хиляда камили". Превъплъщенията на Аллаха представляват допълнително наслагване на еврейски и езически вярвания върху вече една, качествено променена в сравнение със сунизма и шиизма, концепция за неговата същност и облик.

Характерна черта на дружката община е въздържането от религиозна пропаганда за привличане на привърженици. Тази сдържаност, дължаща се най-вече на преследванията, друзите обосновават с вярването си в превъплъщението на душата — концепция характерна за исмаилизма. Те считат само себе си за носители на преминалите в тях чрез превъплъщение души на техните прадеди. Със смъртта на всеки друг, неговата душа се вселява в новородено дете в общината. Тази вяра засилва вътрешното сцепление в сектата, но и разграничава друзите от останалите религиозни групи, сред които живеят. Така те считат мюсюлманите, християните и евреите за друговерци и предричат наказанието им в съдния ден лично от Хаким. Най-благосклонни са друзите към евреите, може би защото и те, също дискриминирани, не са били в състояние да им навредят.

В бита друзите съществено се различават от мюсюлманите. Жените се ползват от значителни права, като могат да заемат длъжности на свещенослужители, браковете са моногамни. Тъй като вярват в превъплъщението на душата, те отделят малко внимание на тленните останки на починалите и гробищата. Вместо джамии използват отделни сгради край селищата, отличаващи се със скромния си вид, без украшения и мебелировка. Празнуват шиитско-исмаилитския ашур /10 мухарем/-смъртта на Хусеин и общоислямския празник на жертвоприношението /аид адха/. Обредната им служба се отличава с простота. За редица друзи, т.н. "незнаещи" /жуххал/, изпълнението на мюсюлманските предписания за пост и молитва не се считат за непременно задължителни, пиенето на вино и яденето на свинско не са забранени.

Докато масата привърженици на сектата са твърде отдалечени от интензивна обрядност, религиозните служители, т.н. "посветени" /уккал/, преминават различни степени и изпити в областта на друската догматика.

През Средновековието, поради преследванията друзите са принудени да практикуват шиитското прикриване /такия/, приписвайки на Хаким думите: "Ако някоя общност надделее над нас, следвайте нейното ръководство, но ме дръжте в сърцето си". Въпреки преследванията обаче, те играят видна роля в историята на Близкия Изток. По време на Османското господство техните емири, като прочутият Фахредин /уб. 1635 г./, нееднократно се опълчват срещу Високата порта. Кръвопролитният конфликт между друзите и маронитите-християни дава повод за открита намеса на Франция през 1860 г. и тласък за бъдещото обособяване на Ливан като държава на мюсюлмани и християни с всички чувстващи се и днес последствия.

Друзите активно участвуват и в националноосвободителната борба срещу установената, след Първата световна война, мандатна френска власт в Сирия и Ливан. Областта Джебел Друз, /букв. Друзки планини/, в която те живеят, става център на голямото антиколониялно въстание през 1925-1927 г. След Втората световна война друзките политици активно навлизат в обществено-политическия живот на незави-

симите Сирия и Ливан, където друзите наброяват съответно около 200 и 160 хил. Като гравитират към отделните партии и сили, ръководени преди всичко от класовите си разбирания и интереси, те използват и съхранилата се сред отделните родове сектантска солидарност. Друзите навлизат и в партията Баас, виждайки в нея организация, привличаща ги върху национален светски принцип като араби. Друз е и известният ливански прогресивен политик К.Джумблат, играл видна роля за обединяването на прогресивните сили в Ливан през 50 и 70-те години.

Друзи живеят в Израел, където наброяват около 45 хил. души. Израелските власти оказват подчертано внимание на тяхната върхушка, като се стремят да я изолират от арабското палестинско население. На друзите се разрешава да служат в израелската армия, подчертава се, че произхождат от доарабското коренно население на областта и че са били преследвани от мюсюлманските власти. Тази политика дава известни резултати. Общо друзите наброяват около половин милион души. Обитаващи Сирия, Ливан и Израел, те са съставен елемент в сложната религиозно-етническа мозайка на Близкия Изток.

Исмаилитското течение възниква през средата на VIII в. Основна причина за неговата поява е по-нататъшното развитие и задълбочаване на класовите противоречия в Багдадския халифат. Течението бързо се разпространява, увличайки широки маси в целия мюсюлмански свят. То се обявява срещу сунитската ортодоксия, а скоро се противопоставя и на "ортодоксалния" умерен шиизъм, от който се отделя и на свой ред се разцепва на многобройни секти и разклонения. С редица от чертите си и най-вече със склонността към обожествяване на Али и потомството му, исмаилитската идеология започва да се идентифицира с присъщото на крайните шиити "преувеличение" /гулат/, към което ортодоксията е особено враждебна.

Исмаилизмът става неизбежната религиозна обвивка на множество революционни движения, противопоставящи се на съществуващите феодални порядки и насочени към установяване на справедливост и равенство в духа на родоообщинната солидарност, към която чувствава носталгия и сам Мохамед. Някои от исмаилитските раз-

клонения, като кармати и отчасти низарити, налагайки се правят опит да осъществят социално равенство между хората, като знак за висша справедливост в рамките на историческите си възможности. Тези революционни по своята същност обществено-политически експерименти се извършват във враждебно феодално обкръжение. Неизбежното противоречие с времето обуславя историческата обреченост на исмаилитската практика. Въпреки неуспеха тази практика предизвиква уважението на най-видните умове на времето, високо оценяващи нейните принципи и цели.

Исмаилизмът идейно е течение, чиито концепции най-дълбоко се влияят от постиженията на класическата философия, от вижданията на зороастризма и от някои индуски вярвания. Пречупени през мюсюлманските принципи и през шиитските постулати, те придават на исмаилизма противоречив характер на съчетание между рационализъм и мистика, на подтик към дейност и фатализъм. При съществуващите обществено-исторически условия, в края на крайщата спъващите движения на мисълта напред фактори неизбежно вземат превес, водейки до двойствени резултати. Концепцията за издигане на човечеството, подтиквано от световната душа и като отражение на движението в повисшия свят на всеобхватния разум, засилва фаталистичните черти на исмаилизма. Земните неуспехи, отнесени към кръговрат от космичен характер, се възприемат като естествени и не предизвикват оспорване на самата доктрина, или съмнения в крайния ѝ успех. Постановката за "вътрешната" и "външната" част на религията обуславя елитарността в подхода към исмаилитската доктрина. Възникналата в самата секта йерархия, пренесена в обществените отношения, неизбежно подкопава осъществяването на егалитарните призови.

Друга причина за неуспеха на исмаилизма е, че неговата доктрина, провъзгласявайки пришествието на имама-Махди, предвижда бъдещата му дейност не като продължение и окончателно утвърждаване на Мохамедовото пророчество, а като противопоставяне на основните принципи на исляма. Отричащият наличната социална несправедливост исмаилитски проект, приложен на дело — както стана при карма-

тите и низаритите — логично довежда до пренебрегване и дори отхвърляне на шариата, до глобално отричане на съществуващото мюсюлманско съзнание. Към тази радикална исмаилитска постановка, по същество отричаща религията, се присъединяват само надигналите се на бунт срещу властта. Тя създава опасност за изолация от уммата. Последствията са логични и красноречиви. Обявявани за неверници, исмаилитите стават непримирими към инакомислещите. Установената сред исмаилитите йерархия непрекъснато разширява пропастта между върхушката, стремяща се да укрепи придобитите привилегии, и широките маси, които настояват за практическа дейност за подобряване на тяхното положение. Враждебността към останалите направления, убедеността в собствената свръхестествена непогрешимост водят логично до разцепление на множество секти и разклонения. Дори при наличието на общи врагове, разграничилите се течения не са в състояние да установят единодействие. Днес исмаилитите са около 5 милиона души — скромнен остатък от движение, свързано с толкова надежди и играло няколко века съществена роля в историята на исляма.

ИМАМИТСКО МНОЗИНСТВО В ШИИЗМА

Едновременно с отцепилите се исмаилити, и през последващите столетия, останалите шиити преживяват не по-малко бурни сътресения. 29

След смъртта на Жаафар Садик, бащата на Исмаил, сред шиитите настъпват спорове кому е предадена имамската титла. Една част от шиитите считат, че имамата е законно предаден на другия син на Жаафар — Муса Казим /поч. 799 г./, а от тук — и на неговото поколение, между впрочем твърде многобройно, около 50 деца. Към XVI в., както счита британският учен Д. Макдоналд, мнозинството от шиитите се обединява около вярата, че истинският имам, който ще се появи не е друг, а синът на Хасан Аскари, Мохамед ибн Хасан. Според преданието, на пет годишна възраст, през 874 г., той изчезва в банята у дома си или в пещера, над която по-късно е издигната голяма джамия в

Сама̀ра. Последователите на шиизма считат това дете, за чието реално съществуване редица изследователи изказват резерви, за дванадесети имам, който се е "скрил", за да дойде в съдния ден като Махди, като "господар на времето". Около вярването в "очаквания" /мунтазар/ имам Мохамед ибн Хасан се изгражда доктриналната система на шиитите "дванадесетници". Централна в шиизма, тя осмозира и се преплита с вижданията на останалите секти, което ѝ придава също вътрешна противоречивост и непоследователност.

Изчезването на дванадесетия имам придобива мистична окраска. Според преданието, той е "назначил" за свои "упълномощени" /уакили/ богослови, на които близо шест десетилетия последователно е предавал своята воля. Последният, четвърти поред, Али Самари умира през 940 г., без да посочи по-нататъшен заместник. Настъпилите социално-политически катаклизми са го накарали да счете подобен акт за излишен, тъй като може би пришествието на Махди и настъпването на Съдния ден са изглеждали съвсем близки. Шиитската традиция гласи, че сам "скритият" имам му е забранил да посочва по-нататъшен "упълномощен" и че вече "делото принадлежи само на Аллах". Смъртта на Али Самари ознаменува и края на така нареченото от шиитите — дванадесетници "малко отсъствие" на "скрития" имам. Започналото второ, т.н. "голямо отсъствие" продължава и до наши дни. Концепцията за "скрития" и "очакван" имам — "господар на времето" и вярата в неговата крайна поява над хилядолетие възбуждат надеждите на привържениците на сектата. Тази концепция се превръща и в основна догматична ос, която довежда и до наименованието "шиити-имамити" на нейните последователи.

Шиитската имамитска догматика се свежда до пет главни основни, "корени" на вярата. От тях четири са общи или се признават като принципи и от сунитите, а именно: "единството" /таухид/ — признаването на единството на Аллах, "пророчеството" /нубуат/ — признаването на пророческата мисия на Мохамед и неговите предшественици — пратеници на Аллах; "възнесението" /киамат/ или "възвръщане" /маад/ — вярата в съдния ден и в задгробния живот; "справед-

ливост” /адл/ — вярата в правосъдието на Аллаха, близка до муатазилитското схващане за свободата на волята и предопределението. Поставеният от шиитите на трето място, след ”единството” и ”пророчеството” ”корен”, а именно ”предводителството, ”имамат”—признаването на необходимостта правоверните да бъдат ръководени от имами — потомци на Али, отговаря на общошиитската концепция. По своята същност и произтичащи предписания тя се различава от концепцията на сунитите за халифа-имам.

В доктрината на дванадесетниците ролята на неразделно свързаните пророчество и имамат се издига до равнището на решаващ фактор за духовното и материално съществуване и развитие на човечеството. Тази роля на тандема, определяна с термина ”доказателство” /хужжа/, възплащава грижата на Аллаха за човека. Тя е и вечното негово ръководно присъствие, човешко по външен вид и с божествено вътрешно съдържание. Така външната форма се възплътява в мисията на пророците /нубуат/, но тя проявява истинския си смисъл само при разкриването на присъщото ѝ ”вечно” съдържание, чрез т.н. ”поверяване” /уаляя/^x на вървящите редом с тях имами. Венец на дейността им ще бъде появата на дванадесетия имам като Махди в навечерието на Съдния ден. Той ще се яви, за да възстанови правата на пренебрегнатите Алиди, ще отстрани ”тираните” и насилието на едни хора над други, ще направи да възтържествува справедливостта. Тези действия означават завършване на делото на Мохамед и Али, на истинския ислям, пренебрегнат и потискан от сунитските халифи и духовенството.

Очакването на имама-Махди съвсем не означава, че през своето ”голямо отсъствие” той е откъснат от света. Напротив, потомъкът на Али и Фатима винаги е ”присъстващ”, защото се касае за

^x Термините уаляя, уали, мн.ч. аулия — опекунство, близост, святост, светец, покровител, произхождат от един и същ глагол уаляя — близък съм, следвам, но също и управлявам, с производните:верявам, назначавам, настроен съм дружески. Оттук и тяхното примесване, на което също се придава мистична окраска.

едно метафизично, вечно присъствие преди миналото, в миналото, в настоящето и в бъдещето на човечеството. Невидим за сетивата, имамът е в сърцата на своите привърженици и ще се появи, когато хората извървят продължителен път към самоусъвършенствуване. "Вожд на възнесението", той ще поведе хората само след като техните сърца претърпят извисяващата ги метаморфоза.

Идеята на дванадесетниците за очакването на "скрития" имам открива неограничен интервал за бъдещата негова поява във времето. Но очакването не е пасивно, а има по-скоро характер на мобилизираща подготовка. Нейното съдържание е усъвършенствуването — извисяване на хората, което може да се осъществява само чрез следването на посочения от шиизма път. Така кръгът на усложнената и мистична шиитска догматика се затваря в съвсем реалистично заключение с императивен характер. Пътят към спасението и разкриването на божествената истина от човечеството е възможен само чрез стриктното следване на шиитската догматика и нейните интерпретатори улеми, шейхове и молли, наричани мужтахиди. Те са носителите, отразяващи божествената благодат на волята на "скрития" имам, който дори може да става видим за тях и пряко да им я съобщава. Влиянието на шиитските духовни лица се обосновава не само с поставения пред цялата умма категоричен имамитски императив, но и с твърденията за непрекъснатото присъствие на ангел /амуд/ сред членовете на всяка верска община, който следи за благочестието и уведомява имамите. Така, в сравнение със сунитите, у шиитите не само догматиката, но и носителите ѝ получават още по-категорична религиозно осветена роля, притежават значително по-голям авторитет и влияние сред обществото, властта има напълно обоснован и изцяло наложен теократичен характер.

Доктрината за "скрития" имам, наред с предоставяните прерогативи на неговите наместници или изразители на волята му, по думите на съветската изследователка Е. Дорошенко, съдържа "възривен потенциал". Той позволява в конфликтите с властта, шиитското духовенство да оспорва чрез религиозни доводи нейната законност и естествено да привлича и се опира на широките низини. Тези претенции водят

до групирането около шиитското духовенство на опозиционни масови движения и политически течения, които често възприемат и шиитската религиозна окраска.

Утвърждаването на имамизма с център в Иран става при Сефевидската династия, дошла на власт в резултат на масови народни надигания /1501-1732 г./ Дванадесетниците се превръщат в най-голямата шиитска секта, факт който има далечни по-нататъшни последствия за историята на исляма. Враждебността към сунизма предизвиква тежък конфликт с Османската империя, засилен от шиитската пропаганда в Мала Азия и мощното кърваво въстание /1511-1512 г./, подавено с големи усилия от султан Баязид II. Неговият приемник Селим I организира масово унищожаване на шиитите и разгромява, в известната битка при Чалдъран /22.VIII.1514 г./, войските на шах Исмаил /1501-1524 г./. Поражението спира шиитската експанзия и води до окончателно налагане на сунизма в Мала Азия. Конфликтът между двете най-мощни за времето мюсюлмански империи приема облика на продължаващото векове съперничество между шиити и сунити, с всички чувстващи се и до днес последици.

При последвалата Сефевидите Афшарска династия /1736-1795 г./, нейният основател Надир Шах изоставя шиизма на дванадесетниците и приема по-умерената линия на привържениците на шестия имам Жаафар Садик. Имамитите преминават в опозиция. Връзките им с широките низини укрепват. От началото на XIX в. до наши дни, шиитските мужтахиди водят активна борба срещу икономическия и политическия натиск на европейските сили, срещу опитите на владетелите от Каджарската династия /1779-1925 г./ да утвърдят властта си над тях в религиозно отношение. Шаховете от династията се провъзгласяват за "сянка на Аллаха" на земята. Имамитите обявяват тези претенции за незаконни. Тази опозиция в бъдеще ще настройва шиитското духовенство срещу всяка власт, посягаща върху техните изключителни прерогативи. Духовенството участва заедно със зараждащата се национална буржоазия в иранската революция /1905-1911 г./, завършила с взаимни компромиси, поради невъзможността на всяка от очерталите се си-

ли да се наложи над останалите. Монархията се съхранява, "шиизмът на дванадесетте имами" се утвърждава за официална религия, с която трябва да се съобразяват всички приемани закони. Пет най-видни духовници, наречени "пет стълба на исляма", се предвижда да играят ролята на висша религиозно-правна инстанция с право на вето върху всеки закон, като изразители на волята на "скрития" имам до неговата поява.

Още с поемането на властта, основателят на последната династия Реза Пахлави /1925-1941 г./ започва да ограничава правата на шиитското духовенство в областта на съдопроизводството. Шахът прокламира и значението на Иран като "люлка на държавността". Прославяйки доислямското минало, той сам се коронова съгласно сасанидската традиция. Неговият приемник Мохамад Реза вижда в духовенството най-вече препятствие пред стремежа да "модернизира" страната и среща неговата опозиция срещу водената прозападна политика. Иранската революция от 1978-1979 г. победи благодарение на решимостта и героизма на широките низини, при мобилизиращата роля на шиитското духовенство.

Шиитското имамитско духовенство, наброяващо понастоящем около 12 хил. души, се подразделя в съответствие с изградената йерархия, която напомня християнската, но не бива да се сравнява с нея.^Х На върха ѝ са мужтахидите — най-изтъкнатите сред мюсюлманските учени — богослови, които също подлежат на градация.³⁰ С уважение се ползват мужтахидите, носещи прозвището "хужжат ал-ислам", заради особено дълбоките им познания в догматиката. Няколко души носители на званието аятоллах/буквално "знамение на Аллаха"/, се считат за толкова извисени в знанията и благочестието си, че имат право да тълкуват основни въпроси свързани с доктрината и с политиката, със социалната и светска практика на властите. На най-високо място сред

^Х Най-съществената разлика е, че духовните звания се дават по принцип от религиозната община, не водят до подчинение от по-низшите на по-висшите, които се ползват изключително с духовен авторитет.

аятолласите стои т.н. Велик аятоллах /аятоллах узма/, чието мнение се счита за решаващо сред мужтахидите и може да им служи и за ръководство при техните изследвания върху шиитската доктрина. Друго звание — мержа таглид, дава правото за издаване на фетви по различни религиозно-правни и социални проблеми. За разлика от сунитските богослови, шиитските имат значително по-широки прерогативи при тълкуването на основни въпроси на доктрината и при даване на мнение и заключение по тях. За висшите шиитски улеми "вратите" за иджтахад са винаги "отворени".

През шахския режим, наред с тези всепризнати религиозни авторитети, издържани преди всичко от големите доходи на вакъфите и постъпленията на правоверните, съществува и йерархия на платени от държавата духовни служители. Чрез тях властта се стреми да прокара политиката си на ограничаване и търсене на компромиси. Начело на мужтахидите-улеми на държавна служба стои т.н. шейх-ул-ислям /буквално старейшина на исляма/, който е висш арбитър в шариатския съд. Други видни мужтахиди са имамите, управляващи най-големите джамии /т.н. имам джума/ и моллите проповедници в тях, някои от които също на държавна служба. Най-значителните, ползващи се с неприкосновеност джамии в Техеран, Кум, Машхад и Исфахан, стават огнище на антишахска пропаганда. Властите обаче често нарушават неприкосновеността на повечето джамии, влизат в тях и арестуват непокорните агитатори, с което още повече засилват враждебността на набожните маси.

След революцията, шиитското духовенство заема решаващи позиции в държавния апарат — роля, която се утвърждава и по законодателен път чрез конституцията, поставяща исляма като основа на цялостния общественно-политически живот в страната.

Сред имамитите се разграничават две ритуално-правни школи, които както и при сунитите, имат различен подход към Корана и преданията. Мнозинството се придържа към интерпретацията на Корана и "Ахбарите", като допуска прилагането на киас и ижма от мужтахидите включително и в наши дни. Оттук и названието на привържениците

на школата – усулити. Извършваните от мужахидите тълкувания се считат за авторитетни, тъй като чрез своите знания и благочестивост те са способни да навлизат и изясняват редица страни на божествената истина. Последователите на тази школа се придържат към постановките на имама Жаафар Садик и считат за "отворена" вратата за иджтихад. Привържениците на другата школа са по-консервативни и настояват за по-стриктното следване на текста на Корана и на преданията – "Ахбари", откъдето идва и наименованието им – ахбарити.

Имамитите дванадесетници са най-многобройната секта – течение сред шиитите. Те са концентрирани в Иран, където наброяват около 30 млн. души и съставляват около 80 % от цялото население. Имамитите са също повече от половината иракчани /около 6,5 млн. души/. Близо 5 млн. живеят в Пакистан, около половин милион в Ливан, 150 хил. в Саудитска Арабия, по бреговете на Персийския залив, в отделни общини в Западна Африка /Кения/ и др.

Наред с делението по богословско – юридическото тълкуване, сред дванадесетниците, подобно и на останалите шиитски секти, се появяват многобройни подсекти и разклонения. Повечето от тях се превръщат с течение на времето също в отделни секти, като изоставят умерените имамитски позиции и минават на крайни, сбличавайки се с исмаилитските виждания.

АЛАУИТИ И АЛИ-ИЛАХИ /КЪЗЪЛБАШИ/.

Привържениците на тази секта носят наименованието си като почитатели на Али. Също са наричани и нусайрити, по името на считания за основател на сектата шиитски богослов Мухамед ибн Нусайр /поч. /874 г./.. Третото, по-рядко название ансари, произлиза може би от "насара",^x поради възприемането от алауитите на някои християнски обреди. Според известния изследовател на сектата в началото на XX в.

^x Насара – букв. назаретци /ар./. В Корана така се наричат християните по името на селото, където според преданието е роден Исус Христос.

Р. Дюсо, алаутите представляват забележителен пример за "преминаване от езичество" направо към исмаилизма.³¹

Основно ядро на алаутската доктрина е вярата в триединството на Аллаха, съставен от три лица: "смисъл" /маана/, "име" /исм/ и "врата" /баб/. Това триединство, периодично изразявано от пророците, техните синове и сподвижници, се възплъщава в исляма от Али-Мохамед — Салман Фариси. Най-високо стои Али, носител на тайнствения мистичен "смисъл", който е непосредствено свързан с бога. На "смисъла" е подчинено и "името", което е външна изява на вярата. С това твърдение в исмаилитски дух се тълкува пророческата дейност и проповед на Мохамед. "Вратата" е преди всичко инструмент към божествената истина, без особена самостоятелна роля. Алаутската "троица" е слабо видоизменена трактовка на шиитско-исмаилитския тандем пророк-имам. Прибавеният елемент е с по-отвлечено значение, тъй като у някои исмаилити като "врата" се почита посветения в божествената истина лидер.

Подобно на друзите, и алаутите вярват в превъплъщението и преселенията на душите, съчетавайки това вярване с доислямските астрални култове. Те считат, че душите са били първоначално близкостоящи до Али звезди. По негова заповед те се вселяват в телата на алаутите, превръщайки ги в праведници. Носещи благодат, душите се чувствуват в човешките тела като в гроб и затова след смъртта се връщат на небето като звезди, за да намерят близостта си до божествения Али. Произходът на душите на грешниците и неверниците не е много ясен, но според нусайритите те ще се преселят в животни.

Освен в космическия кръговрат на душите, езическият астрален култ се проявява и в алаутското почитане на слънцето и луната, в извършването по хълмове и гори на обреди, които от друга страна напомнят християнските. При служба алаутите почитат Корана, четат части от Евангелието, но за свещена книга сочат т.н. "Китаб ал-Мажмуа" /буквално Книга — сборник/, съдържаща алегорични тълкувания на елементи и от двете. Тя е забранена за непосветените редови членове на сектата. Причестяват се с хляб и вино, покланят се на Хрис-

тос като възпътен бог на християнските светци, на апостоли и мъченици. Алаутите носят често техни имена, като Катитма /Катерина/, Юханна /Иван/, празнуват празниците Коледа и Великден. За разлика от християните, жената заема подчертано подчинено място. Тя не участва в религиозните обряди, тъй като се счита, че няма душа. Духовенството на алаутите, т.н. "избранници", се състои от хора преминали продължителна подготовка, чрез която се запознават с "тайните" на култа.

Поради съществените различия, алаутите са считани до днес от редица представители на ортодоксалния ислям за еретици. В историята на Близкия Изток те често са подлагани на преследвания, които обясняват и склонността им към опростени обреди във от джамиите. Делят се на редица подсекти, като Шамия, Халазия, Гаибия и др. Наброяват около 1 млн. привърженици, две трети от които живеят в Сирия, една трета в Турция и незначителна част в Иран. За център на сектата се счита селището Карпах /Сирия/, където се намира и религиозният им ръководител, ползващ се с авторитета на свят мъж.

През последните десетилетия алаутите излизат на преден план в политическия живот най-вече в Сирия. Значителна част от тяхната интелигенция и военни намират в партията Баас възможност за приобщаване към мнозинството от населението в името на издигнатия призив за общоарабско единство и прогрес. Реакцията се стреми да ги дискредитира сред населението като еретици и призовава за разправа с тях като "неверници" — баасисти. В тези обвинения ясно прозира опитът на реакцията и експлоататорските класи да осуетят прогресивните преобразования в страната, включително и чрез използването на религиозния фанатизъм.

Друга секта, носеща името на зетя на пророка, е на т.н. Али — илахи, чието название идва от фанатичната привързаност на последователите ѝ към обожествявания от тях Али. Сектата възниква в Западен Иран и Източна Турция през XV-XVI в. като народна ерес срещу сунитските владетели, най-вече Османските султани. Тя привлича в редиците си предимно иранци, турци, кюрди, азербайджанци и афга-

нци. Разпространяването ѝ сред различни етнически групи води до липсата на тесни връзки между разклоненията в отделните страни. Членовете на сектата носят различни наименования както в миналото, така и в наше време.³² В Турция са известни под името къзълбаши или алеви, в България като къзълбаши, алианци, алевити. Названието къзълбаши /червеноглави/ е свързано с 12 червени ленти, които в чест на шиитските имами поставят на шапките си тюркските чергарски племена — главна ударна сила на Сефевидите-шиити в упорития конфликт с Османската империя през XVI-XVII в. Свързано с неприятни спомени, то естествено придобива за турците враждебен, пренебрежителен отенък. В Азербайджан привържениците на сектата се наричат Каракоюнлу /черни овни/, по името на владялата страната от края на XIV в. до средата на XV в. династия. Привържениците на сектата-кюрди се наричат Абдал-бейли, Какавен. Наред с имената на цели племена, придържащи се към нейните вярвания като Шабик, Сърли и др., последователите на сектата наричат себе си най-вече "хора на истината" /ахл ал-хак/.

Къзълбашеството, по думите на светския академик В.Гордлевски, представлява "сложен етнографско-религиозен комплекс", който включва в себе си иранските култови наслоения от Изток и християнските от Запад.³³ Според привържениците на сектата, бог е неразделно свързан със съществуващия вечно Али и се появява чрез последователни еманации в пророците Адам, Ной, Авраам, Мойсей, Исус, Мохамед, в имамите и светците. Въплъщава се и от основателя на Сефевидската династия Исмаил. Частици от бога Али са пръснати навсякъде сред природата — твърдение стигащо до пантеизъм. Според къзълбашите Али ще се въплъти и в "скрития" дванадесети имам като Махди в Съдния ден — твърдение, приближаващо ги до имамитските вярвания.

Във възгледите за човека къзълбашите не внасят нови становища, освен възприетата под персийско влияние постановка за родените у всеки човек противоположни начала на разума /акл/ и страстта, чувствеността /нафс/. Разумът дава възможност на човека да преценява своите постъпки, докато страстта е свързана най-вече с неговите слабости и грехове, и в края на краищата разумът трябва да надделее.

Али-илахи не вярват в задгробния живот, отъждествяват по исмаилитски рай или ада с познание или невежество на божествената истина. Подобно на другите, и "хората на истината" твърдят, че след смъртта на човека неговата душа се превъплъщава в други новородени, без да ограничават нейното движение в рамките на своята секта.

В обредите си привържениците на сектата използват книги наречени "Изход" /Хараж/, чието съдържание държат в тайна за чужденците. Чествуват "празника на божествения дух" през всеки февруари, което отговаря на началото на новата година според китайския и кюрдски календар. По случай годишнината от смъртта на Хусеин постят допълнително още дванадесет дни, молят се вместо пет, три пъти дневно. Характерни са и събиранията им на нощни ритуални трапези — може би преминала през карматите раннохристиянска традиция. Почитат се и тотеми като заяк и ябълка, развива се култ към местни светци, някои от които са християнски, например празника Хидрелез отговаря на св. Георги.

Сектата обхваща най-вече изостанало селско население, сред което все още са разпространени патриархалните порядки. Те се отразяват и върху структурата на отделните подсекти, които се ръководят от наследствен старейшина /пир/, ползващ се с голям морален и светски авторитет. Това название е свързано и с ордена Бекташия, представляващ своеобразен висш слой на сектата. Характерна черта на къзълбашиите е проявяваната търпимост спрямо другите религии, най-вече към християните. Тази търпимост достига дори до прокламирането, че са "полухристияни" /ярым християн/ и се обяснява с две главни причини. Къзълбашиите са били непрекъснато преследвани от сунитските власти и ортодоксията. Прадедите на редица от тях са били християни и може би все още чувствуват връзката с предишната си вяра.

Сектата на али-илахите наброява общо около 3 млн. души и е най-разпространена в Турция, където се намират около 2/3 от нейните привърженици. Напоследък между тях и сунитите избухват в редица градове кървави стълкновения. Останалите членове се намират в Иран и Афганистан /съответно около 1/5 и 1/10 от целия им брой/, или са

пръснати в малобройни групи в Ирак и Сирия. У нас също има къзъл-башки общини в Силистренски, Разградски и Кърджалийски окръзи.

Шиизмът е единственото направление в исляма, което в течение на цялата негова история с известен успех съперничи на сунизма. Очерталата се още с възникването му разнolikост не му позволява да се наложи дори когато през X-XI в. получава значителен политически превес в мюсюлманския свят. Неуспехът обуславя до голяма степен по-нататъшната съдба на направлението, което остава предимно доктринална изява на политическа опозиция и религиозна обвивка на социален претест. Идейната му хетерогенност и организационното разцепление са естествен резултат от противоположните интереси и цели на издигналите неговите лозунги групировки и сили. Когато някоя от тях успява да се наложи, тя показва безпомощността си да изпълни своите обещания и да осъществи очакванията за установяване на справедливост и равенство, като триумф на волята на Аллаха.

ШЕЙХИТИ. ВЪСТАНИЕТО НА БАБИДИТЕ

В края на XVII в. и началото на XVIII в., шиитското духовенство в Иран е отново в брожение, предизвикано от задълбочилите се династични междусобици. Един от богословите, шейхът Ахмед Ахсай, започва да проповядва, че очакваният "скрит" имам продължава да поддържа връзка със света и най-вече със своите последователи. Тази връзка според него се осъществява чрез четири "врати" /баб/, които се възплъщават в отделни личности, разкриващи части от божествената истина, позната на имама.

Както личи от гореказаното, идеята за "врата" не е нова в шиизма. Някои исмаилити считат своите ръководители за такива посредници, материализиращи връзката между имама и света. Това виждане е доразвито от алаутите. Идеята се разминава с концепциите на дванадесетниците, които без да отричат връзката между имама и неговите последователи, не я персонализират. Различията и възникналите конфликти с дванадесетниците довеждат до постепенно обособяване на

привържениците на шейха Ахсай в отделна секта под името шейхити. Те привличат и хора от широките низини. От Иран, те се разпространяват в Ирак и по бреговете на Персийския залив. В наши дни наброяват около 1 млн. души, от които близо 4/5 живеят в Иран. Техен център е селището Лангар, недалеч от гр. Керман.

Подобно на имамитите, шейхитите се придържат към концепцията за дванадесетия "скрит" имам, почитат единобожието /таухид/ и пророческата проповед на Мохамед. Те обаче отхвърлят крайния мистицизъм на имамитските предания за подготовката на Съдния ден, считат че неговото настъпване е значително по-близо, дори предстоящо. Това тяхно твърдение, свързано с възжеленията на отрудените маси, се превръща във фактор за оформянето на мощно масово социално движение под религиозна окраска, разтърсило в средата на миналия век цяла Персия.

През 1844 г. един от активните шейхити, сеийдът Али Мохамед /род. 1819 г./, след поклонение в Мека се обявява за "врата" /баб/, за посредник, чрез когото "скритият" имам изявява своята воля.³⁴ Условията, тази претенция да се превърне в обединителен лозунг за безправните низини, са наредели. Страната е в дълбока криза, засилилата се чужда експанзия води до навлизането на иранския пазар на все повече европейски стоки, което довежда до разорение хиляди занаятчии.

Али Мохамед критикува съществуващите порядки и несправедливост. Той заявява, че появата на очаквания имам е близка и че подготовката за неговото посрещане изисква основни морални и социални промени. Проповедникът осъжда феодалния произвол към търговците и занаятчиите, настоява за умерени данъци. Наред с критиката срещу тежките данъци, той счита, че даваните в заем и под лихва пари следва да бъдат връщани. Тази концепция е в противоречие с постановките на шариата, но е стимул за икономическа активност. Баб не отрича частната собственост, а настоява да няма толкова крещящо неравенство в разпределението на имуществото. Несправедливо е — твърди Баб — човек, който има някакъв предмет, да пречи на другите да се ползват от него. Идеалът за бъдещето все още е твърде неопреде-

лен и предаден в мистичен дух. Положителна страна обаче е призивът за равенство между мъжа и жената, и между хората въобще.

През 1847 г. Баб е задържан и хвърлен в затвора. Очакванията на властите, че неговото влияние ще намалее, имат точно обратни последствия. Движението на последователите на Баб се разгръща по цялата страна. Ръководители, като моллата Мохамед Али в Мазандаран, проповедничката Зарин Тадж в Казвин и др., издигат още по-радикални искания за социално равенство, насочват се против властта на имушите. Влиянието им расте. Сформиралите се бабидски отряди няколкократно излизат победители в сблъскванията с войските на местните феодали. Все още под впечатленията от революцията в Европа през 1848 г., руският посланик в Техеран пише, че бабидите се стремят да насаждат "комунизъм" с въоръжена сила.

Силен импулс за разгръщането на движението дава и самият Баб, чиито призови от затвора стават по-радикални. Той се обявява за "очаквания" имам и призовава всички правоверни да се присъединят към него. В написаното в затвора "Разяснение" /Баян/, в съответствие с имамитската и исмаилитска доктрина, бившият шейхит провъзгласява завършването на пророческия цикъл. Вместо за седемте исмаилитски пророка Баб говори за четири, като редом с Мойсей, Исус и Мохамед посочва и себе си. Всеки от пророците, заявява Баб, носи священно писание. Страданията на хората показват завършването на цикъла на Мохамед, на валидността на Корана и шариата. Вместо тях, човечеството трябва да следва неговото "Разяснение", което е настоящето божествено откровение и истина. В духа на радикалния исмаилизъм, Баб отхвърля и редица задължения за правоверните като редовната молитва и др. Върхушката на духовенството е обявена за еретическа, а един от най-видните нейни представители, близък до трона, дори за Дажал /Антихрист/.

С "Разяснението" си Баб по същество не внася нови моменти в егалитарните концепции на предшествувалите го радикални мислители и дейци. Единственото ново са призивите за възприемане от мюсюлманите на техническите усъвършенствувания на времето, като един от

пътищата към благоденствие в бъдещото "небесно царство" върху земята.

Привържениците на Баб, надигнали се на борба, наричат себе си "хора на Разяснението" /ахл баян/, с което изявяват привързаността си към идеите и призивите в едноименното му произведение. Прилагани в практиката, те получават демократичен характер в духа на първобитния комунизъм. Алтернатива на съществуващото безправие и неравенство, бабизмът привлича многохилядни привърженици и застрашава сериозно съществуващата власт и порядки. Духовенството обявява бабидите за еретици и провъзгласява свещена война срещу тях. Надиганията през 1848-1850 г. в редица градове и провинции като Барфоруш, Зенжан, Йезд, Нейриз, са жестоко подавени. Въстанията продължават и след екзекуцията на Баб през юли 1850 г. Последователите му прибавят и до индивидуален терор. Местните феодали не скриват, че привържениците на Баб продължават тайно да проповядват и да намират съчувственици.³⁵ След 1852 г. надиганията постепенно стихват, феодалната върхушка успява да укрепи властта си, но споменът за Баб остава.

Зараждането и развитието на бабизма е пример за радикализирането на едно социално движение с навлизането на все по-широки слоеве в неговите редици. Радикализмът се отразява и върху прокламираната идеология, придавайки демократичен облик и на неизменната, свързана с характера на епохата, религиозна обвивка.

ЕЗЕЛИТИ И БЕХАИТИ – СЪПЕРНИЧЕЩИТЕ НАСЛЕДНИЦИ НА БАБИЗМА

По-нататъшната съдба на бабизма е свързана с живота и дейността на братята Мирза Яхя и Мирза Хосеин Али. Активни участници в движението, след поражението те напускат Иран, съпроводени от свои привърженици. Братята доразвиват учението на Баб. Към тях и техните приемници се присъединяват и потомците на оцелелите в Иран бабиди.

Мирза Яхя, приел името Субхе Езел /Утро на вечността/, следва без особени отклонения учението на Баб. Той и неговите привърженици считат "Разяснението" за догматичен източник на вярата и поведението и отхвърлят Корана и шариата. Провъзгласявайки Баб за свой първоучител и посредник между имама и хората, те замълчават по-късната му претенция, че е очакваният имам-махди. Така езелитите отново се присъединяват към шиитската традиция на дванадесетниците и вярват в появата на "скрития" имам. Сред членовете на сектата все още са живи традициите на прокламираната от Баб взаимопомощ и солидарност, подсилени и от неравноправното ѝ положение и чести преследвания на властите. В наши дни езелитите са около 80 хил. души. Повечето живеят в Иран, по-малко в Турция и в отделни общини в Ирак.

По-друга е съдбата на съперническия със Субхе Езел негов брат Мирза Хосеин Али /1817-1894 г./. След разгрома на бабидското въстание, той пребивава в Багдад, Истанбул и Одрин. По-късно, заедно с привържениците си, се настанява в гр. Акка /днешен Израел/ и повежда активна пропагандна дейност. Приел наименованието Беха Аллах, Бехаула /блясък, светлина на Аллаха/, Мирза Хосеин Али го предава на последователите си, които започват да се наричат бехаити.³⁶ Посланията на Бехаула по различни доктринални въпроси, т.н. "Лауха", се допълват от издадената през 1872 г. "Най-свещена книга" /Китаб акдас/. Според автора, тя трябва да замени както Корана, така и "Разяснението" на Баб. Изследователите сочат, че всъщност "Най-свещенната книга" е толкова по-слаба от бабидския "Баян", колкото той самият от Корана.

Основна черта на бехаизма е примирението му със съществуващите обществено-политически порядки, противопоставянето му срещу всеки опит за промяна, насочена към ограничаването на частната собственост. Членовете на сектата поемат задължението за "лоялност и подчинение на правителството". Бехаизмът се характеризира и с толерантност спрямо другите религии. Тя се обосновава с възприетата евангелска постановка, че хората независимо от раса, националност и об-

ществено положение, са братя. Бехаизмът взема отношение и към съвременните социални проблеми. Изоставените егалитарни лозунги на бабизма са заменени с препоръката за взаимопомощ, осъществявана чрез т.н. "домове на справедливостта". Тези своеобразни благотворителни каси са предназначени да осигурят нуждаещите се членове на сектата и да привличат нови последователи. Бехаитите проповядват класов мир и пропагандират съвпадение на интересите между работниците и собствениците. Създават и утопично-космополитични проекти за световно правителство, за премахване на държавните граници и различия.

Мнозинството бехаити, възлизащи общо на около половин милион души, живеят днес в Иран. В сектата членуват предимно неперсийски народности като азербайджанци, гилянци и др. Те официално не се причисляват към мюсюлманските секти. През последните десетилетия са обект на кампании и преследвания както от сунитското, така и от шиитското духовенство. След ислямската революция преследванията се допълват с репресии. Неравноправното положение ги принуждава да крият убежденията си и дори да напускат сектата, което предизвиква стагнация и намаляване на иранските ѝ привърженици. За център на бехаизма, наред с дома в Бехаула в Акка се счита и гр. Хайфа в Израел, където се намира и богато украсен храм, но общо бехаитите в тази страна са само няколкостотин. Бехаитски общини има пръснати по целия свят. Те са съсредоточени най-вече в Ирак, Йордания и Индия /Ню Делхи/. Привърженици на бехаизма в Европа /Шутгарт, Стокхолм/, в САЩ /Чикаго/, споделят съдбата на многобройните боготърсачески секти с най-разнообразен състав и още по-опростени изисквания.

АХМАДИТИ

Последната, заслужаваща внимание "нова" секта е на т.н. ахмадити /Ахмадие/, наречени по името на своя основател Мирза Гулям Ахмад /1835-1908 г./, проповядвал в по-голямата си част от живота си в гр. Кадиян, близо до гр. Лахор /Пакистан/.³⁷ От началото на 90-те

години той обявява, че е получил божествено откровение, че е очакваният спасител — Махди и основава секта "Анджумак-и ахмадие". За разлика от останалите ислямски месианистични претенденти, Ахмад счита своето пришествие като обявено не само от Корана и Мохамед, но и за предопределено от божествените книги на зороастрийци, будисти и от Евангелието. Тези идейно-религиозни предпоставки на своето учение новият Махди тълкува по своему. Той доразвива кораничното твърдение, че Исус не е бил убит, а се е спасил от преследвачите, заявявайки, че божият син действително бил разпънат, но е оживял чрез мисроване. На четиридесетият ден Исус се отправя към Кашмир и Афганистан, където доживява до 120 годишна възраст. За да бъде убедителен, проповедникът от Кадиян претендира, че е открил в Сринагар гроба на Исус Христос. Г. Ахмад излага своите идеи, в "Доказателства на Ахмадие" /1880 г./ които се посрещат като еретични. Той заявява, че е получил многократно божественото откровение, че е Кришна за индусите и очакваният от мюсюлмани и християни месия, настоявайки за пророци да бъдат признати и непознатите в Корана Кришна и Буда. Опитът да смекчи нападките с книгите "Грешката да бъде отстранена" и "Философия на учението на исляма" /1896 г./, завършват с неуспех.

Проповедникът от Кадиян е амбициозен и ексцентричен, често прибегва до обикновени шарлатани в претенциите си, че е "носител на истинския ислям". Всички, които намират различия между неговите твърдения и ортодоксалните мюсюлмански принципи, или го оспорват като пророк, са обявени за "неверници" и отстъпници от вярата. В своите интерпретации, Ахмад се изявява като консерватор и противник на модернизацията, придържа се към многоженството. Настоява за активна човешка дейност на земята, за целомъдрие и добротата. Политическият му опортюнизъм намира израз и в отношението му към британското владичество в Индия. Той го характеризира като "милост на всевишния, благословение на бога и защита за индусите" — твърдение, което се посреща от мюсюлманите с особена неприязнь. Видно е, че възгледите на Ахмад представляват еkleктична смес от

предписания на исляма, съчетани с елементи на индуизма и християнството — всичко това подчинено на претенцията за месианистична роля.

В началото на века Ахмад основава "Главно Ахмадитско дружество", което набира социално разнoliка членска маса. След смъртта на Ахмад през 1908 г., неговият "халиф" Маули Нуредин успява временно да задържи единството на организацията. След 1914 г. дружеството се разпада на две главни течения, които скоро се обособяват като отделни секти.

Течението, считащо Ахмад за пророк, запазва старото наименование като Главно Ахмадитско дружество. След провъзгласяването на Пакистан, то настоява държавата да се превърне в Ахмадийска република, начело с халиф, излъчен сред неговите привърженици. Членовете на сектата продължават да се молят в отделни джамии и да не посещават религиозните обреди на останалите мюсюлмани, тъй като са считани за "неверници и отстъпници".

В наши дни център на сектата е гр. Рабва /Пакистан/. Тук нейното ръководство се премества след 1947 г., когато при разделянето между Индия и Пакистан гр. Кадиян остава в Индия. В Рабва се провеждат годишните конгреси и сектата приема названието рабванити. Общо привържениците ѝ наброяват около 1 млн. Най-многобройни са в Пакистан, Индия, Афганистан, Шри Ланка. Общини от по няколко хиляди души са разпръснати в Европа /Англия, Холандия, ФРГ, Швейцария, Скандинавските страни/, Африка /Гана, Мавритания, Нигерия, Сиера Леонé/, Америка. Сектата развива активна пропагандна дейност чрез вестници и списания, изпраща мисионери за "възраждането на ислямските ценности според Корана и примера на пророка във всяка област на живота". Ахмадитите разпространяват с известни промени своя версия на Корана, превеждайки го на различни езици, например на суахили, предназначен за населението в Западна Африка. Въобще привържениците на течението водят твърде настъпателна пропаганда.

Другото разклонение ахмадити след Първата световна война се установява в Лахор, където основава т.н. "Ахмадитско дружество за разпространение на исляма". Според неговите привърженици Гулям

Ахмад не е претендирал, че е пророк. Те го почитат като "новатор" /мужаид/, призван да обнови исляма и да подпомага преодоляването на настъпилния упадък. Лахорското течение е по-открито за връзки с останалите мюсюлмани, обявява, че всеки от тях, който нарече други "неверник", сам се изключва от общността на правоверните. За разлика от "рабванитското", то приема съвместната молитва и брачните връзки с останалите мюсюлмани. Развива активна пропагандна дейност в Европа, Африка и Индонезия, но успехите му са ограничени. Броят на привържениците на сектата възлиза само на няколко десетки хиляди души.

"ЧЕРНИТЕ МЮСЮЛМАНИ" В САЩ. СЪВРЕМЕННИТЕ СЕКТИ В ЮГО-ИЗТОЧНА АЗИЯ

Сред всички "нови" секти, американската на "Черните мюсюлмани" претърпява най-бурен растеж и еволюция.³⁸

В продължение на векове религията играе определяща роля в духовния живот на черното малцинство. Неговите стихийни бунтове под ръководството на месии и пророци, често приемат религиозно-сектантска обвивка. Широко разпространеното съзнание за предопределеност чрез мъченичество води до безкрайно търпение в страданието. В религията се отразяват и двете противоположни тенденции: към интеграция на черната общност в американската нация, или към нейното обособяване в отделен "народ". Тези две тенденции, израз на стремежа на черното малцинство към равноправие, определят и развитието на исляма в неговите редици.

За предтеча на "Черните мюсюлмани" може да се счита възникналото през 1913 г. движение на "маврите". Неговият ръководител Тимоти Дрю /впоследствие Дрю Али/ провъзгласява негрите за потомци на велика африканска мюсюлманска нация — маври, с център Мароко, а себе си за пророк на Аллаха. Ръководителят на движението съставя дори и "Коран", който така и не вижда бял свят и проповядва есхатологичен край на господството на белите.

За създател на съвременното "Черно мюсюлманство" се смята Илайджи Пул, приел името Илайджи Мохамед. В началото на 30-те години той следва проповедника Уолъс Фард, провъзгласил се също за пророк. След изчезването на Фард, станало при загадъчни обстоятелства /поради което се счита, че се е възнесъл на небето/, Илайджи Мохамед пристъпва към изграждане на стройна организация и избира за център гр. Чикаго. В сектата навлизат най-отрудените, пауперизирани и лумпенизирани елементи от черните гета в големите градове. Те стават и основа на нейната военна организация, която не само охранява ръководителите и молитвите, но и се разправя с най-активните противници.

Учението, което проповядва Илайджи Мохамед представлява еkleктична смес от вярвания, разпространени сред черните низини, с библейски митове, придобили само външна ислямска окраска. Илайджи Мохамед се обявява за пророк на Аллаха и за апостол на изчезналия свой учител Фард, когото счита за възплъщение на божии пратеници. Според проповедника от Чикаго, черната раса, наречена от него народ "шабаз", е истинското човечество, живяло в райската земя Мека. Създадено от Аллах, то става обект на извършен от Якуб /Яков/ "греховен подбор". В резултат на този подбор произлиза и бялата раса, чийто пръв представител е Адам. За да изпита "истинския" човешки род, Аллах го предава под господството на "белите дяволи" на изпитания, чийто връх е робството в Америка. Аллах обаче не изоставя черните и явявайки се в САЩ, им оставя наместници и пророци, които да ги поведат на борба за "унищожаване на дяволите" и "установяване рая на земята". В хода на борбата черните възстановяват забравените през хилядолетното падение истински свои имена. Привържениците на сектата възприемат мюсюлмански имена /боксьорът Касиус Клей стана Мохамед Али/ и се възпитават като организирано войнство на отхвърляне всякакви връзки с белите, активна трудова дейност, укрепване на семействата, материална и духовна взаимопомощ, скъсване с лумпенството и отчаянието.

В своята дейност и борба движението на "Черните мюсюлмани" преминава през качествена еволюция. Постепенно неговите привърженици засилват сцеплението помежду си, и в името на материално-

то и духовно издигане. Създават се училища и джамии, започва изучаването на Корана и на арабски език. От началото на 60-те години на предиен план излиза ново поколение. За разлика от първото, то влиза в тесни връзки с мюсюлманския свят и с ортодоксалния ислям, като се отдалечава от сектантските предписания на Илайджи Мохамед за сегрегация и "икономическа" автаркия на черните.

Най-типичен представител на новото поколение е Малкълм Литъл, който впоследствие се преименува в Малкълм Хикс, за да намери накрая "истинското" си име Хадис Малик Шабаз. През 1964 г. той извършва поклонение в Мека, среща се с Гамал Абдел Насър и е силно впечатлен от универсалните измерения на отхвърлящия расизма ислям. Бившият углавен престъпник се превръща в активен пропагандатор за борба не срещу всички бели въобще, а срещу "белите расисти". Той осъжда империализма и се стреми да създаде широк религиозен фронт, действайки преди всичко като политически деец. Но това е за кратко.

Конфликтът между двете поколения приема и обикновените форми на разправа между съперничащи групировки в подземния свят. През 1965 г. Малкълм Хикс е убит. След смъртта на Илайджи Мохамед /1975 г./, ръководството се поема от сина му Уолъс. За няколко години този възпитаник на ал-Азхар успява да превърне черната сектантска организация в религиозна община, стояща на ортодоксални позиции. Извършва се прочистване от сектантската митология, митът за Фард се излага като алегория, проповядва се в духа на исляма сближение между расите и братство между тях, поддържат се връзки с мюсюлманските страни и с останалите религии в САЩ. Доскорошните "Черни мюсюлмани" се преобразяват във "Всесветска община на исляма на Запад", открита за всички независимо от цвета на кожата. Единственото, което все още говори за "черния" произход на общината, е често носеното название "биялци", по името на прочутия мохамедов съратник Биял. В редиците навлизат представители на средните слоеве и буржоазията и тя постепенно се превръща в част от американския "истеблишмент". Заглавията на нейните издания, например "Мохамед говори", са написани с полуготически шрифт, подобно на редица "поч-

тени” традиционни вестници в Европа и Новия свят. Връзките на сектата с мюсюлманските държави засилват позициите на арабското ”лоби” в политическия живот и подпомагат американската политика в арабския свят и Африка. Бившият бунтар срещу войната във Виетнам Мохамед Али е изпратен от Дж. Картър да пропагандира в Африка бойкота срещу олимпиадата в Москва през 1980 г.

Бурните социално-политически сътресения през последните десетилетия довеждат до рязко нарастване на броя на сектите в много части на света. Особено разпространение сред мюсюлманите този феномен придобива в Югоизточна Азия. Само в Индонезия в началото на 60-те години се наброяват 400 секти.³⁹ Повечето са с твърде ограничен брой привърженици, най-вече от дадена област или племе, често се разпадат или обединяват, влизат във връзки с ордени и политическите организации.

И в най-ново време, поучени от историята, основателите на сектите претендират за изключителна роля. Така проповедникът от Малайзия и Сингапур Сеид Мохамед Машор се обявява за ”учител”, носещ последното слово на божествената истина. Шейхът Макмун, оглавяващ слялото се през 50-те години със сектата ”Имам Махди” братство Муфарадия, заявява, че е очакваният Махди за мюсюлманите, Исус за християните и ”баща” на всички верующи по света.

Обща черта на идеологията на почти всички секти е пропагандираното връщане към ранния ислям, своеобразна реакция на най-изостаналите социални слоеве срещу неумолимото настъпление на новите, рушащи традицията порядки. Отрицанието е толкова дълбоко, че от всеки желаещ да се присъедини, много от сектите изискват своеобразно ”очистване” от греховността. ”Очистването” се осъществява чрез пост /яванската секта Хакмалия/, ритуални измивания и дори чрез съвременни средства като електрошокове, използвани от проповедник от яванското село Чоблон. Прилага се и изискването за опростяване на религиозната обрядност и задължения. Малайската секта ”Таслим” /отдаване на Аллаха/ счита, че са достатъчни само пет молитви годишно и девет дни пост, отхвърля присъствието на духовни лица

на сватби, погребения и разводи. Продължават да са силни и влиянията на други религии и вярвания. Проповедникът от Чоблон наред с обособените от Корана и хадисите, прибегва и до индийския епос "Рамаяна". В сектата Хакмалия се използва ритуалът на измиване в оцветена вода. В сектата "Санто дармо" /Седем задължения/, в духа на яванската митология, се отдава значение на различните цветове, като особено предимство има жълтият цвят, което не съответствува на исляма. В редица секти се рецитират преведени на местния език стихове от Корана, за да се привлекат повече хора от низините. Така концепциите и лозунгите, с които новите секти привличат последователи, не внасят ново в "сектантската" догматика.

Наред със следването на "сектантската" догматика и традицията, възникващите секти не остават изцяло в нейните граници. И в тях се чувствуват влиянията на най-новото време, особеностите на политическата обстановка. С най-големи перспективи за влияние се оказват тези, които съчетават отклоненията от ортодоксията с положително отношение към чисто прагматичните изисквания, налагани от съвременността. Успех имат тези проповеди, които отчитат реалността на процеси като разпадането на традиционните племенни и патриархални порядки и урбанизацията, изострянето на социалните стълкновения и ограмотяването на все по-широки среди, особено на подрастващото поколение.

Нов момент в дейността на сектите е, че наред с участието им в национално-освободителното движение, редица от тях след независимостта се свързват с дейността на политическите партии. По този начин те неизбежно заемат позиции и по основния въпрос, стоящ за разрешение пред новоосвободените страни: въпроса за избора на пътя за развитие. Отново Индонезия дава характерен пример за настъпилото "политическо разслояване" сред сектите. "Ислам путих" /Бял ислям/, настояваща за връщане към ранния ислям и "прочистване" на всички доислямски и местни наслоения, се присъединява към крайно дясното движение "Дарул ислям", ратуващо за изграждане на страната като теократична държава. Движението повежда въоръжена борба срещу пра-

вителиството и е разгромено през 1962 г. Сектата също понася значителни загуби. Други ескти, като "Агама панча шила" /Религията на петте принципа/, "Ислам агама хак" /Истинска мюсюлманска религия/, "Агама Аллах" /Религия на Аллаха/ и др., поддържат връзки с Индонезийската комунистическа партия. След събитията през 1965 г. и техните членове са подложени на репресии. Много секти се свързват с дребнобуржоазните партии с ислямска насоченост. В наши дни редица от тях следват създадената през 1973 г. от обединението на трите най-крупни клерикални партии "Партия на единството и развитието" /ППП/. Навлизането в политическата борба оказва влияние върху тяхната идеология и практика, засилва влиянието на светските порядки, дори когато продължават да носят религиозно-сектантска обвивка.

Когато говори за характера на религиозните виждания, К. Маркс ги определя като ограничени, но веднага допълва, че тяхната ограниченост е както израз на действителната ограниченост, така и протест срещу нея. Религиозното оспорване, дори когато приема материализирана форма и се възпъгщава в масово движение, в крайна сметка е непълно и илюзорно, защото осъществяването на неговите идеали по пътищата, които прокламира, е невъзможно. Дейността на сектите и на различните движения в исляма, от неговото възникване до наши дни, доказва тази иманентна слабост на религиозния протест, както в периодите, когато се явява като обвивка на политическия протест, така и когато в наши дни, съпътствувайки го, се преплита с него.

УСТРОЙСТВО НА БРАТСТВОТА

Между сектите и ордени-братства има редица сходства. Различия има в организационната и формално в доктриналната област.⁴⁰ Сектите се отклоняват от ортодоксията с пренебрегването или оспорването на основни нейни постановки. Ордените принадлежат както към сунитското, така и към шиитското направления. Те съставляват мистическото течение в тях и, без да оспорват догматичните им принципи и предписания, прокламират "по-съвършенното" им разби-

ране и приложение. Физиономията на братствата се определя преди всичко от "монасите" — дервиши. Наред с тях, ордените имат голям брой привърженици, които в преобладаващата част от своето време, подобно на принадлежащите към сектите, се занимават с обикновените си занятия и препитание. Освен това, някои ордени съставляват своеобразна "върхушка" на отделни секти, както е случаят с Бекташия по отношение на сектата "Али-илахи, а често пъти преследвани сектанти се прикриват, представяйки се за дервиши-членове на братства. Различията и сходствата показват ясно, че се касае за две взаимно преплитателни се отделни явления в исляма.

В началото на века, централната служба на дервишките ордени в Истанбул посочва имената на 161 братства. Приблизително толкова са най-известните познати и в наши дни, като някои наброяват по няколко милиона, други — по няколко хиляди привърженици. По размаха на влияние те могат да бъдат разделени на всеислямски, регионални, локално-етнически, тяснообщинни и комбинирани. Към първите принадлежи най-вече Кадирия, с последователи в почти всички мюсюлмански страни. Същото може да се каже и за Накшбендия, имащ широко влияние в Ирак, Иран, Индия, Турция, Афганистан, Пакистан, Малайзия и др.² Регионално разпространение имат братства, като Сенусия /Северна и част от Черна Африка/, Шазилия /Северна Африка, Близкия и Среден Изток/, Хамалия /Сенегал, Мали, Горна Волта, Дахомей, Того и др./, Локално-етнически са секти като Муридия в Сенегал, Салихия в Сомалия, Салафия в Индонезия, Ансария и Миргания в Судан, Шаабания в Сирия, Таибия в Мароко, Синания в Турция, Кубравия и Каландрия в Иран. Тяснообщинните братства са най-вече клонове на други поголеми, често пъти приели името на местен "светец". По характера на догматичната си основа, въпреки прокламираната ортодоксалност, в една част от ордените преобладават пантеистични, а в други — монотеистичните тенденции. Всеки орден се нарича "път" /тарика/, тъй като предлага своя система на мистично съвършенство за привържениците си, "братство" /ихуа/, или "верига" /силсила/, в значение на духовна приемственост на указания от основателя и мистичен "път". Този

основател; даващ наименованието на ордена, е реална или фантастична личност, за която се твърди, че е постигнала мистично общение с бога. Често пъти тази личност е позната само в историята на исляма, без да е имала суфитски тежнения. Привържениците на ордена вярват също, че неговият основател е получил тайната за постигането на божествената истина, наред с божията благодат, предадена му от пророка чрез негово потомство или най-благочестиви сподвижници.

Братството се счита за оглавявано от "свят мъж" /уали/, негов главен старейшина. Той се нарича също "познал бога" /самдани/ и "полюс" на света /кутб/ — наименование, указващо на отдаваната му от последователите мистична значимост. Начело на отделните клонове по места, "полюсът" се замества от "представител" /накиб/, от старейшини /шейх-ар., пир — перс., баба — тур. и т.н./ и техните заместници, наричани халифи. По отношение на встъпващите, старейшините се наричат муршиди /букв. водещи по правия път/, устази /учители/, ишани, мукаддами и т.н. Членовете на ордена, странстващи мистици-аскети, отшелниците, живеещите в обителите, около които се центрира дейността на ордена /рибат — ар., ханака, завиа — перс., теке — тур./, се наричат дервиши, факири. Новоприетите са известни под името "търсещи ученици" — муриди /ар./, гандузи /перс./.

Приобщаването към ордена след известен изпитателен срок, става чрез специален ритуал на посвещение /баиа, талкин/. Шейхът поставя на мурида суфитската власеница /хирка/, която ще носи през целия си по-нататъшен живот, дава му правото да се настани в своя килия /хужра/ в дервишката обител. Принадлежността към ордена означава пълно подчинение и редовна изповед пред старейшината — наставник, тясна връзка между всички членове, съвместно постене. Духовните упражнения на привържениците се заключават в изпълнение на "зикр" /възхваляване на Аллаха/ чрез молитви, речитативи, песнопения, танци, екстазични въртения и др. Ако молитвите се изпълняват съвсем тихо или наум, "пътят" се счита за "тих" /хуфия/, ако на глас — "пътят" се нарича "явен" /жалия, захрия/. При възхваляването — упоменаване на Аллаха по "тих" начин, например суфитът, затваряйки се

в килията с покрита глава, непрекъснато повтаря "Аллах", или "Няма божество освен Аллах", или негов атрибут напр. "милосърден, щедър" и т.н. Той повтаря тези думи докато в своеобразен транс престане да чувства при произношението им артикулацията на гласните си струни. По този начин се счита, че Аллах вечно се "запечатва" в сърцето на суфита. Наред с молитвите и танците, членовете прибавят и до индивидуално съзерцание от типа на будисткото. Всеки орден или негово подразделение е йерархизирана група от религиозно настроени правоверни с определен вътрешен ред, ритуали и регламентирани взаимоотношения.

В братствата съществува приблизително еднакъв "път" на "приближаване към Аллах", в духа на концепциите на видните мистици. Фахредин Ашар различава седем, а Газали девет степени, в които, под ръководството на наставник, новоприетият навлиза все повече във "вътрешната същност" на божие откровение, става все по-мъдър и вещ. В ранния суфизъм Жунайд счита, че наставник на суфита е "гладът и отрицанието от света". Постепенно пътят към усъвършенствуването става немислим без йерархията на ордена. Всеки мурид трябва да следва шейха-наставник, а ако няма, "негов наставник е дяволът". Докато през първите степени муридът следва само неговите указания, след като постигне по-високи, се счита, че наред с приучването към строго спазване на религиозните предписания у него вече са се изградили качествата на издръжливост, невъзмутимост и воля за служене на Аллах.

Първата от седемте степени на навлизане в суфитската мистика се нарича "очакване". При нея, наред с обличането на суфитската власеница и носенето на специален знак за принадлежност към ордена, новоприетият започва да се приучва към отказ от светския живот, най-често намиращ израз в изоставянето на редица елементарни хигиенни навици. Втората степен "очистване", съвсем не означава връщане към така препоръчаната от исляма чистоплътност, а най-вече по-нататъшно отдалечаване от светския живот и желания. В третата степен на "озарение" се счита, че вече са настъпили състояния на чувстване "близостта на Аллах" и на "просветлен поглед" към себе си. Суфитът

се стреми чрез самовглъбение и ритуали да постигне и първите интуитивни видения. Стадият на "размишление" е своеобразна преценка на постигнатото вече на "по-високо" мистично равнище и подтик към по-нататъшно "съзерцание". Петата степен на "екстаз" се счита за "чувствуване на присъствието на Аллах". Шестата на т.н. "съмнение" е най-вече върховна реакция на земния страх от разкриващите се хоризонти на безбрежното божествено знание. Тази степен е и етап преди висшата "фана", на излизане от себе си /шатх/. При него, освобождавайки се от чувствения свят и загубвайки съзнанието за собственото "аз", суфитът установява "личен контакт", "съюз", "единение" с Аллах, което не е нищо освен ирационално-екстазично състояние, съпроводено често със звукови халюцинации. Счита се, че най-високата степен не се постига от всеки, а от най-благочестиво настроените, от тези, които вече биха могли от своя страна също да привличат около себе си последователи. Но за да стане муридът наставник или шейх, той трябва да получи изричното съгласие на шейха на ордена.⁴¹

Целият сложен път, който се изминава в ордени, всъщност е отдалечаване от реалния свят с неговите проблеми и задачи. Но не всички ордени всякога проповядват примирение със съществуващия ред, чрез отдалечаването от него. Историята на исляма изобилствува със събития, когато суфитски аскетични ордени стават организационно ядро на масови социални и политически движения: Алморавиди и Алмохади в Северна Африка, Сефевиди в Иран, Сенусити в Либия. Както в мистичните концепции, така и в суфитската практика отново се изявява заложеният в ислямската доктрина конфликт. Сега той преминава през околния път на интуитивното търсене на близост и единение със свръхестественото същество. Фаталистично примирителната тенденция се съчетава, редува и съперничи с активната, насочена против несправедливите порядки. Примитивният, но отговарящ на вечните възжелания на хората, идеал за равенство, братство и взаимопомощ, освен че се практикува от мнозинството членове, се извежда като образец за всички правоверни и е в състояние да ги мобилизира.

КРУПНИ И ВЛИЯТЕЛНИ БРАТСТВА

Най-голямото и известно братство е Кадирия. Носи името си от видния богослов-ханбалит Абдел Кадир Жилани /поч. 1166 г./ Живял в Багдад, той набира привърженици и основаният от него орден се разпространява по целия мюсюлмански свят.⁴² Ибн Араби го сочи дори за "халиф", чийто духовен суверенитет и учение вървят редом с мохамедовото пророчество. Гробът на Жилани в Багдад се ползува с особена почит, а неговият надзирател се счита и за "полк" — ръководител на ордена в Ирак.

Учението на Жилани е пантеистично. Орденът следва традицията за обединение около завия и нейният старейшина /мукаддам/ се избира сред най-благочестивите суфити. Символ на ордена е зеленият цвят. В по-голямата част от историята, лидерите на братството проповядват ненасилие срещу злото и смирение. В ново време, в условията на борбата срещу колониализма, орденът често се противопоставя на нашествениците. Емирът Абдел Кадер, ръководител на Кадирия в Алжир през 30-те години на XIX в., се опълчва срещу френското нашествие. Той изгражда държава от теократичен тип, в която важни длъжности заемат редовите дервиши.

Кадирия има множество разклонения. Най-важни сред тях са Яфия и Урабия в Йемен и Сомалия, Ашрафия, Хиңдия, Хулусия в Турция, Касимия и Фарисия в Египет, Амария и Арусия в Северна Африка, Бакая в Западен Судан и др.

2. Накшбендия е основан от известния със съчувствието си към отрудените низини аскет Мохамед Бахаедин Бухари, живял в Бухара /1317-1389 г./. Според едни източници, наименованието на братството идва от даденото на основателя му прозвище "художник" /накшбенд/, тъй като е "рисувал несравними по съвършенството си картини на божествената наука"; според други — от самия занаят, означаващ и резбар. Легендата разказва, че Накшбенд е водил крайно аскетичен живот и е проповядвал опрощаване на греховете. В ордена, наред с преобладаващата привързаност към сунизма, има и малобройно шиитско раз-

клонение в Иран. Монотеистичните тенденции се съчетават с пантеистични призови за любов към всичко живо. Членовете му не рецитират на висок глас молитвите, носят власеница от пясъчно-жълтеникав цвят.

Братството проповядва благотворителност, спазване на шариатските предписания, "тиха" молитва, толерантност към другоящици, смирение пред злото. Впоследствие възниква и активно течение. Така, през 30-те години на XIX в., един от ръководителите на ордена в Дагестан, Шамил, оглавява теократична държава. Обявен за имам, в продължение на повече от две десетилетия той се съпротивлява успешно срещу превъзхождащите сили на царизма.

3. Основател на ордена Сенусия е алжирският марабут Мохамед Бен Али Сенуси /1787-1859 г./.⁴³ Под влиянието на уахабизма той проповядва идеалите на ранната мюсюлманска община, настоява за очистване на исляма от всички по-нататъшни наслоения. След завръщането си от Мека, през четиридесетте-шестдесетте години на миналия век Мохамед Сенуси и неговият син Сейид Махди /поч. 1902 г./ изграждат стройна структура на ордена. Според съвременния изследовател Р. Фаруки, те успяват да съчетаат умело "положителните страни" на суфизма и уахабизма. От суфитите сенуситите възприемат организацията, терминологията и мистичния ентусиазъм. Като избягват техните спекулативни и отвлечени разсъждения, те ги заменят с активна политическа, икономическа и военна дейност.

Сенусия става ядро на теократична държава, обхванала под властта си значителни части от Киренайка, с център оазиса Жагбуб на днешната либийско-египетска граница. Ръководителят на ордена се почита като Махди, призван да освободи света от греховността. В началото на XX в. Сенусия разполага с големи богатства и влияние сред бедуинските племена. Ордена успява да създаде и задоволителни връзки с Истанбул, признал неговите привилегии в почти цяла днешна Либия.

Историята на Либия в най-ново време тясно се преплита с дейността на ордена. Една част от ръководството заема непримирима позиция спрямо империалистическия натиск. Нейн изразител е нацио-

налният герой Омар Мухтар — сенуситски шейх. След упорита борба срещу италианските войски през 1931 г., той е ранен, пленен и осъден на смърт. Друга част, оглавена от ръководителя на ордена Идрис Сенуси /по-късно крал на Либия/, заема по-опортюнистична позиция, като се стреми да се възползва от междуимпериалистическите противоречия. След революцията, сенуситската върхушка е отстранена от властта. Опитът ѝ за контрареволюционен преврат завършва с поставянето на имуществото на братството под управлението на държавата. Понастоящем Сенусия не провежда открита дейност, привържениците ѝ постепенно се интегрират в извършващите се в страната преобразования.

Мевлевия е основан от великия персийски поет и мистик Джелаледин Руми в гр. Коня през XIII в. Още приживе, проповядвайки любов между хората независимо от тяхната религия, той привлича народните низини. Според преданието, неговото погребение, наред с правоверните, са съпровождали и горчиво плачели евреи и християни. Авторитетът на Руми е толкова голям, че претендиращите за негови потомци се причисляват към ордена, заемайки положението на привилегирована каста в него. Останалите привърженици, преди приемането си трябва да изминат продължителен срок от 1001 дни.^x Наименованието си орденът придобива от даденото на Руми от неговите привърженици название "маулана" /нашият покровител/.^{xx} Братството се разделя на две големи разклонения: Ирадия и Пуснишия.

В ритуалите на ордена се чувствава отражението на будизма, на обичаите и религията на населяващото Мала Азия население. Обредните танци, състоящи се в движение в кръг, подобно на хоро и въртене около себе си, показват гръцкото фолклорно влияние, а целуването на ръката на шейха е взаимствувано от християнството. Въртенето около себе си /сема/ се счита, че води до сближаването с Аллаха, подобно на трептящите от любов към светлината пеперуди. То приема

^x През това време 40 дни муридът е трябвало да чисти обора на обителта, 40 дни — отходните места, 40 дни — да носи вода и т.н.

^{xx} Названието на арабски език е Маулауия.

екстазични форми и е характерно за ордена. Дервишите проявяват търпимост към християни и юдеи. В свещения за шииите 10 мухарем /убийството на Хусейн в Кербела/, считан за ден на страданието, танцът се извършва около котел и, както при християнската задушница, сварената чорба от бобови растения се раздава на бедните. При танците си дервишите от ордена отпиват дори и вино и на обвиненията в грех отговарят, следвайки персийските и гръцки вярвания, че виното дава благодатна сила на слабите и подтиква човек към Аллаха. Характерни са носените от дервишите високи шапки /кулах/.

Мевлеви имат значително влияние в двореца на Османските султани в продължение на векове. С особен авторитет се ползува техният върховен ръководител, т.н. мевлед челеби — авторитет свързан и с прозаичния, но убедителен факт, че привържениците на ордена успяват да се укрепят сред придворната гвардия. През цялото Средновековие братството събира данъци от местното население около гр. Коня, превръщайки се в крупен феодално-чиflikчийски собственик.

След Първата световна война, през 1920 г. орденът вдига неуспешен метеж срещу Атакюрк. След разпускането на всички ордени през 1925 г., братството премества своя център в гр. Хaleb в Сирия. В началото на 50-те години отново се правят опити за възраждане на дейността му, но властите ги осуетяват. От 1965 г. насам, на организирани чествувания на Руми в Коня отново се допуска изпълнение на екстазичните въртящи се танци, но властите се стремят да им придават характер на туристическа атракция. Орденът е разпространен в Сирия и сред мюсюлманите в Кипър.

Бекташия е орден, с чиито представители в продължение на векове българите имат преки отношения. В него е членувал по прагматични съображения и сам Г.С. Раковски. За патрон се счита хорасанецът хаджи Бекташ, полулегендарна личност от XII-XIII в. За разлика от Д. Руми, той се сочи като суров и войнствен аскет. Според легендата, качил се на стена, той е бил способен да я накара да тръгне напред, служейки си с камшик от змии — явен доислямски източен символ. Хаджи Бекташ не разработва "път". Негова духовна прием-

ница е жена — Кадънчак Ака, а за основател на ордена се счита нейният ученик Абдал Муса. Привържениците на ордена, подобно на монасите, дават обет за безбрачие. Вярата в светата троица, пречупена през исляма, се превръща във вяра в Аллаха, Мохамед и Али. По подобие на християните, и бекташите практикуват изповед пред наставниците си и причестяването с вино. Характерно е и носенето от тях на бяло одеяние и чалма.

Още с възникването си орденът привлича редица бивши християни с откритото пренебрежение на мюсюлмански предписания, като например за измиване преди молитва. Орденът официално се счита за "правоверен" /сунитски/, но всъщност е шиитски, привържениците му открито почитат Али и не почитат особено праведните халифи. Бекташи получават значителни позиции в двореца в Истанбул. Особено почитани са били от Селим II и Сюлейман Великолепни. Продължилото векове влияние се обяснява със силното разпространение на ордена сред еничарите, опора на османската мощ. Хаджи Бекташ е почитан като техен покровител. Еничарите носят чалми, завършващи с дълъг "ръкав", наподобяващ протегната му ръка, благословила в Амасия превръщането на първите християнски деца в еничари. Представител на ордена, т.н. векил, е зачисляван официално в щаба на еничарския корпус. Шиитските символи: "двойният меч" на Али и "ръката на Фатима", украсяват неговите знамена, развявали се по бойните полета на три континента за славата на сунитския султан—халиф. Унищожаването на еничарския корпус от Махмуд II през 1826 г. подкопава силно мощта и влиянието на ордена. През 1922 г., при очертаващите се светски реформи в републиканска Турция, неговият център се премества в Тирана. Сред привържениците му винаги е имало много албанци, един от които, Сами Фрашери /1850-1904 г./, се счита за основоположник на албанския литературен език е и деец на националното пробуждане. В периода между двете световни войни, орденът настоява за отделяне от сунитската община в Албания, но получава само известна автономия. След Втората световна война, със забраната на всяка религиозна дейност в страната, орденът е разпуснат. Освен в Турция, все още има привърженици и в Ирак.

Тижания носи наименованието си от своя основател Абу Абас Тижани /1737-1815 г./, живял в Мароко, където в гр. Фес и днес лобното му място е обект на поклонение.⁴⁴ Характерно за неговата проповед е смесването на религиозната мистика с рационални доводи, с което орденът привлича и по-състоятелни групи от градското население. Тижани и неговите последователи застават на по-умерени позиции, стремят се мистическият екстаз на привържениците на ордена да не се превръща в "дяволска игра" и да не преминава границите на ортодоксията. Важно условие е последователите на ордена да не следват други секти, течения или ордени. Обредите са опростени, изразяват се предимно в многократна рецитация на молитвени фрази.

При колониалното нашествие в Северна и Централна Африка, вместо активна съпротива, Тижания възприема опортюнистична позиция. Тя продължава да е разпространена в Централна и Северна Африка. След Втората световна война, опитите ѝ за активизация в Турция завършват без успех.

Шазилия носи името на родения в Тунис Али ибн Абдаллах Шазили /поч. 1258 г./, живял в Северна Африка. Той проповядва строго спазване на ислямските предписания, които систематизира в наставления за спазване на суната с думи и дела, за отдаване на милостта на Аллаха във всички условия. Членовете твърдят, че са били насочени към ордена от предопределението за вечни времена. Моментите на екстаз се редуват със сравнително умерен живот. Разпространен е главно в Западна Африка и частично в Магреба. Някои изследователи считат Шазилия за своеобразен орден-секта.

Чиция води наименованието си от проповедника Муиндин Мохамед Чици /поч. 1236 г./. Привържениците ѝ твърдят, че "веригата" достига до пророка Езра. Характерно е категоричното указание членовете на братството стриктно да водят аскетичен и скромен живот в бедност, като избягват всякакви спиртни напитки и тютюн — указания, в които ясно личи силното влияние на индуизма. Изпълняват типични ритуали на пеење на молитвите, носят дрехи в ярки цветове. Орденът възниква в Херат и е разпространен в Индия, Пакистан и Афганистан.

9. Шатирия. Наименованието на ордена произлиза от Шатир — известен краен мистик. Характерна е привързаността на последователите към учението на Халаж, идентифициращ изпадането в екстаз с прякото сливане със същността на Аллаха. "Сливането" се тълкува като движение, при което душата на привърженика на ордена се движи по пътя на поклонението, докато същността на Аллаха е в неговото властвуване. Последователите на ордена, най-многобройни в Индия, Бангладеш, Индонезия, въпреки че са крайни и мистиката, не водят аскетичен живот.

10. Силно е влиянието на суфизма сред т.н. секта на хурите /от хур — свободен/, разпространена най-вече в Синд /Югоизточен Пакистан/. Тя възниква в Индия в началото на миналия век и е свързана с реформаторското движение на уахибитите, настояващи за стриктно следване на "мохамедовия път". В продължение на близо половин век /1893-1942 г./, хурите водят упорита борба срещу британския империализъм. В навечерието на независимостта издигат лозунг за независимост на Синд. Център на сектата-орден е селището Кинтра в Синд. Ръководителят ѝ "пир" се почита като жив светец от близо милион привърженици.

Наред с изброените братства, могат да се споменат още ордени: Рифаия — основан от Ахмед Рифаи /поч. 1182 г./, разпространен в Иран; крайно аскетичният Хайдария; шиитският Сефевия, превърнал се в ядро на управлявала през XVI—XVIII в. династия под същото наименование; Фарайдия разпространен в Индия и Бангладеш, съчетаващ структурата и порядките на орден с явни отклонения от ортодоксията; Желалия — шиитски орден, известен с пренебрежението на неговите членове към шарията; Ниматалахия /основен през XV в./ разпространен в Иран и Индия и дал многобройни разклонения, и т.н.

"СВЕТЦИТЕ" В ИСЛЯМА

Суфитските ордени със своята дейност, ритуал и влияние, внасят и утвърждават много нови елементи в ислямската догматика и практика. 45

Един от най-съществените суфитски "приноси" е култът към светците, дължащ се на естествения стремеж на вярващите към търсене на посредници пред свръхестественото същество. Ранните мюсюлмански богослови го осъждат категорично като "ширк" /букв. — сътрудничество/, като придаване на човека качества и способности, присъщи изключително на Аллах, като единствен и всемогъщ създател. Първоначалната забрана обаче не може да предотврати появата на светците. Епопеята на арабските завоевания оставя спомена за подвизите от "жихада", преплита се с почитането на отличилите се със своето благочестие сподвижници на пророка. Почитането не се свързва с поклонение. Все още се спазва изричното коранично указание, правоверните да се обръщат към Аллах без посредници и ходатаи, но основата на бъдещето канонизиране вече е поставена.

Упоритите политически борби, влиянието на религиите и вярванията на народите, сред които се разпространява ислямът, утвърждаването на феодалните отношения, бързо довеждат до логичните промени. Героите се превръщат в "свети мъже" /уали/, "стоящи близо" до Аллах. "Мъчениците" шиити и харижити също се превръщат в символ на всеотдайност за каузата на бога. Техните привърженици ги сочат като пример за подражание, което предизвиква придаването им на свръхестествени качества. Към победното войнство от "жихада" и нарастващия брой "мъченици", се присъединяват и суфитско-дервишките шейхове, които оформят и най-многобройни контингент от мюсюлмански светци. Присъщото на феодализма йерархично мислене съвсем естествено довежда и до "разслоението" им, този път и в съответствие с техните свръхестествени достойнства.

Суфитските ордени са най-упоритите проводници на почитането на светците. Така те отговарят на чувствуванията от широките низини жизнена нужда от покровителство и помощ срещу несправедливостта на земните порядки и властелини. Опитът на ортодоксалните теолози и на властите да спрат наплива на светците в житейските дела се проваля, а спорът в догматичната област, както обикновено, завършва с компромиси. В защитата им се намесва и самият пророк, на когото се

приписва предупреждението, че "който е враждебен към светия мъж /уали/, той открито воюва с Аллаха". В замяна, мюсюлманските светци се сочат като не по-малко ревностни последователи на Корана, на суната или на шиитските Ахбари, отколкото християнските на светото писание. Извършените от тях чудеса се отдават изключително на волята и намесата на Аллаха, който, за да покаже своето всемогъщество, може да използва и хора и предмети. Така светите мъже се превръщат в инструменти — доказателства за неговата мощ и милост. След като Аллах върши почти всекидневно чудеса чрез светците, ортодоксалната догматика "утвърждава" за пророците чудеса от по-висш разряд. Наречени "знамения" /аят/, те носят същото наименование както и кораничните стихове, с което още веднаж се доказва небесният им произход.

Мюсюлманската догматика в известна степен регламентира въстъпването в институцията на светците, въпреки че в отношението към тях между суфитските ордени и ортодоксията никога не се установява съгласие.⁴⁶ Така, мароканският средновековен светия Али Юси придобива божията благодат по наследство чрез принадлежността си към потомството на пророка и я доказва чрез своя подвиг: той изпира ризата на болния от вариола емир и изпива заразената вода — разбира се, без да заболее. Индонезиецът Сунан Каджага, без да принадлежи към мохамедовото поколение, постига святост чрез задълбочено и прилежно изучаване на ислямската доктрина и чрез йогистко по същност продължително съзерцание край брега на свещена река. Светците от Черна Африка поддържат връзки с духовете на благочестивите си прадеди. Така условията за придобиване на святост не само трябва да отговарят на ортодоксията, но и на локалните вярвания и критерии, за да може светецът да бъде "разбран" и почитан от местното население.

Чудесата стават винаги, когато се вярва в тях. Огромното разнообразие от случки и изпитания показва, че действията на светците са взаимствувани в значителна част от арсеналите на монотеистичните религии и най-вече от християнството. Мюсюлманските светци могат да ходят по водата и да се преобразяват, да укротяват хищници и да общават към вярата както тълпи от неверници, така и закоравели

еретици. Светецът Ешреф Руми взема под мишница отразяната си в сражение с християните глава и се хвърля напред, всявайки ужас в техните редици. За разлика от християнските, мюсюлманските светци практикуват възкресяване на мъртвите в по-ограничени мащаби, като предпочитат предимно изцелението на неизлечимо болни. Все пак, мистикът Ибн Араби е в състояние да върне към живота току що изядена кокошка по останалите от нея кости. Особено настойчиви са светиите със своето присъствие в сънищата на последователите и с непрекъснатите си напътствия. В деянията си обаче, те настояват за почитането на Аллаха и следването на неговите повели, сочат се като посредници между него и хората, но посредници изключително по неговата милост и воля. Стремежът към сближаване със свръхестественото същество мюсюлманската ортодоксия отново облича с догмата за абсолютното разграничение.

Институцията на светците, с която се доказва, че Аллах върши чудеса, ползувайки видимия и невидим свят, позволява на суфитите да развият по-нататък това отклонение от ортодоксията. Освен светците и пророците, според тях бог може да използва и неодушевени предмети. Те се превръщат в реликви, в култови места, в почитани извори, дървета, хълмове, наред с пиетета към жилищата и гробовете на светите мъже. Започва почитането на няколко гробове за една и съща личност. През XII в. близо до гр. Балх в Иран се открива "гробът на Али", където през следващите векове е построена джамия с мавзолей. Така зетят на пророка, наред с почитаната гробница в Неджеф, има и друга на място, където никога не е стъпвал. Случаят с Али показва, че редовите "светии" могат да имат дори по-многобройни лобни места.

Култът към светците се смесва с безсъмнени езически обреди. В гр. Коня, на стена в дервишка обител е закачена тояга. Бездетните жени от областта считат, че допирайки се до нея ще могат да заченат — жест, наследен от древногръцкия фалически култ. Дервиши от Мала и Средна Азия "осветяват" малки камъчета поставяйки ги при молитва под себе си. При суша камъчетата се хвърлят в реката, за да

дойде дъжд. В Индия обект на почитание стават дори статуи на Буда; в Африка — предмети на анимистичният култ, след като до тях се допират "свят човек". И днес марабутите, особено в Черна Африка, произвеждат и продават амулети, най-често кожени торбички, в които се поставят хартийки със стихове от Корана. Вярва се, че предпазват от духове и носят щастие. Дейността на ордени е сред най-мощните и постоянно действащи фактори, които внасят сред широките маси неислямски вярвания, традиции и ритуали. Вкоренени, те получават мюсюлманска окраска и ортодоксалното духовенство, безпомощно да им се противопостави, или ги подминава, или мълчаливо ги приема.

Развитието на ордени показва, че наред с идейния компромис, те се превръщат в политико-икономическа институция, интегрирана във феодалните обществени отношения. Историята изобилствува с примери за богатствата на върхушката на ордени, опиращи се на приходи от данъци, от "пожертвования", от "дарения" на намиращите се под "покровителство" занаятчийски корпорации, от ангариата на селяните по техните земи. Повечето дервиши, от мистици-аскети се превръщат още в средновековието в декласирани лумпени и просяци, без каквото и да било отношение към суфизма. Друга част се вливат в организирани по военен образец структури, които, подобно на християнските ордени, извършват грабителски набези срещу "неверниците".

В наши дни, отношенията в рамките на дервишките ордени не се различават от миналото, но феодалната експлоатация на населението от братствата се съчетава с капиталистическите методи. Така например, ръководството на Ансария, орден на привържениците на суданския Махди, Мохамед Ахмед, в продължение на половин век експлоатира с най-разнообразни похвати в своите плантации за памук около Нил хиляди фелахи. Едновременно, е в тясна връзка с британските монополи. В общи линии обаче, ордени остават свързани с докапиталистическите отношения. Тази връзка, въпреки стремежа към нагаждане, ги превръща в препятствие за напредъка в мюсюлманския свят.

Суфитските ордени се зараждат като отговор на стремежите и възжеланията на широките низини. С възникването си те създават илюзия за братство и взаимопомощ. Продукт на протеста срещу обществената несправедливост, в продължение на векове братствата се развиват при господстващи експлоататорски и йерархизирани отношения. Затова, дори противопоставяйки им се, те неизбежно придобиват основните им черти. Върхушката на ордениите се обогатява, а търсещите висша справедливост и духовно извисяване членове, се насочват по регламентирани "пътища". Възникващото постоянно раздвоение се отразява както върху идеологията, така и върху порядките в самите ордени, върху тяхното място и роля в обществено-политическия живот. Въпреки елемента на противопоставяне срещу земната несправедливост, ордениите са в състояние да дадат не позитивна, а илюзорна насока за нейното преодоляване и премахване. В края на крайщата, заложената в братствата идеалистична мистика казва решаващата си дума. Тя надделява и, ограничавайки техните обществено-политически възможности, определя и крайната им историческа съдба.

ГЛАВА ТРЕТА

РАЗВИТИЕ НА ИСЛЯМСКАТА ДОКТРИНА В НОВО И НАЙ-НОВО ВРЕМЕ

МЮСЮЛМАНСКИЯТ СВЯТ В СЪБЪЛЪСКА С НОВОТО ВРЕМЕ. ТРАДИЦИОННИЯТ ОТГОВОР

От средата на XVIII в. в съотношението на силите между Европа и мюсюлманският свят се очертават промени, определили в значителна степен по-нататъшния ход на тяхната история. Под натиска на Австрия и Русия Османската империя и Иран преминават в отбрана. Още в XVI—XVII в. мюсюлманското надмощие в Индийския океан е сломено от испанската и португалска флоти, над които на свой ред удържат връх британската и нидерландската, активно съдействайки за колониалната експанзия.

Очертаващият се християнски превес се обуславя от нееднаквите темпове на общественоекономическото развитие. Европа изпреварва мюсюлманските страни. В нея се утвърждават нови буржоазно-капиталистически отношения, на Изток този процес стагнира, все по-сериозно се забавя и деформира.

В мюсюлманският свят продължава да преобладава т.н. източен деспотизъм, характеризиращ се с пълното подчинение на индивидите на централната власт, но нейното функциониране започва да среща сериозни пречки. С разлагането на феодалните отношения сановниците и военните започват да превръщат предоставените им земи в наследствени владения. Те придобиват все по-голяма самостоятелност и засилват експлоатацията на фелахите. Големи маси от селячеството се разо-

ГЛАВА ТРЕТА

РАЗВИТИЕ НА ИСЛЯМСКАТА ДОКТРИНА В НОВО И НАЙ-НОВО ВРЕМЕ

МЮСЮЛМАНСКИЯТ СВЯТ В СЪБЪЛЪСКА С НОВОТО ВРЕМЕ. ТРАДИЦИОННИЯТ ОТГОВОР

От средата на XVIII в. в съотношението на силите между Европа и мюсюлманският свят се очертават промени, определили в значителна степен по-нататъшния ход на тяхната история. Под натиска на Австрия и Русия Османската империя и Иран преминават в отбрана. Още в XVI—XVII в. мюсюлманското надмощие в Индийския океан е сломено от испанската и португалска флоти, над които на свой ред удържат връх британската и нидерландската, активно съдействайки за колониалната експанзия.

Очертаващият се християнски превес се обуславя от нееднаквите темпове на общественоекономическото развитие. Европа изпреварва мюсюлманските страни. В нея се утвърждават нови буржоазно-капиталистически отношения, на Изток този процес стагнира, все по-сериозно се забавя и деформира.

В мюсюлманският свят продължава да преобладава т.н. източен деспотизъм, характеризиращ се с пълното подчинение на индивидите на централната власт, но нейното функциониране започва да среща сериозни пречки. С разлагането на феодалните отношения сановниците и военните започват да превръщат предоставените им земи в наследствени владения. Те придобиват все по-голяма самостоятелност и засилват експлоатацията на фелахите. Големи маси от селячеството се разо-

ряват, отправилите се към градовете се пауперизират. Властта регламентира занаятчийското производство и го задържа в тесните рамки на еснафите, препятствайки същественото му разширяване.

Икономическата стагнация и несигурност, наред с политическата нестабилност и общия упадък, не позволяват при разложението на феодалните отношения в ислямския свят да се оформи нова жизнеспособна класа, каквата е буржоазията. По този повод Ф. Енгелс подчертава, че "източното господство" е несъвместимо с капиталистическото общество и счита, че несъвместимостта се дължи на факта, че принадлежната стойност не е гарантирана от хищните ръце на сатрапи и паша и че "отсъства първото условие за буржоазна предприемаческа дейност, а именно сигурността на търговеца и неговата собственост".¹ Лихварството съществува, но в ограничени мащаби, тъй като ислямът го забранява за правоверните. К. Маркс посочва, че то не е в състояние да измени докапиталистическите начини на производство и в азиатските си форми не предизвиква нищо друго, освен корупция и упадък.²

Експедицията на Наполеон Бонапарт в Египет и Сирия /1798-1801 г./ ознаменува началото на пряката европейска експанзия в централната арабска зона на мюсюлманския свят. Докато съприкосновението с византийската, персийската и индийската цивилизации през VII-IX в. обогати и подпомогна разцвета на арабо-мюсюлманската, контактът ѝ със Запада през XIX в. потвърди не само нейния упадък, но и стана заплаха за самото ѝ съществуване. Походът донесе нещо ново: продължилата няколко столетия изолация свърши. Маршрутите, по които преминават батальоните на Бонапарт, се превърнаха в търговски пътища. По целия гигантски, обхващащ мюсюлманските страни периметър колонизализмът започна да установява опорни пунктове. Мюсюлманският свят навлиза в световната политика на новото време и се превръща в невралгично нейно звено в епоха на бурни процеси и изменения.

Новото време прониква в различните части на мюсюлманския свят с нееднакъв ритъм, обхват и дълбочина. Докато по средиземноморското крайбрежие този процес е твърде интензивен, до вътреш-

ността на Арабия и Черна Африка от него достигат само далечни отзвущи. Но и те предизвикват сред архаичните общественно-политически сили раздвижване със значителни идейни последствия. Първ и най-характерен израз на това раздвижване е уахабитското движение в Арабия, което един век по-късно е последвано от въстанието на Махди и от появата на многобройни месии чак до наши дни.

Политическите причини за възникването на уахабизма са свързани с настъпилия упадък на Османската империя. Уахабитското движение възниква в Неджд, негов основател е Мохамед Абдел Уахаб /1703-1792 г./.³ Като основна своя цел проповедникът от Неджд прокламира възстановяването на единобожието чрез прочистване на исляма от всички вредни езически и "еретични" натрупвания. Тези наслоения се определят в духа на строгата ортодоксалност с термина "нововъведения" /бида/, в който се влага изцяло отрицателен смисъл на голям грях.^х

Уахаб и неговите привърженици провъзгласяват за идеал връщането към порядките в ранната умма при пророка и праведните халифи. Те наричат своята догматична система "мохамедов път", като настояват за стриктно и дословно следване на Корана и хадисите. Уахабитите издигат и лозунга за следване на "благочестивите прадеди". Този призив се проповядва и впоследствие от появилите се в исляма движения, като всяко ще влага в него различно съдържание. През 1744 г. Абдел Уахаб получава покровителството на емира Мохамед ибн Сауд. Установеният съюз дава материална сила на религиозната проповед, превръща я в идеологическа обвивка на общественно-политическо движение, което вече над два века и половина определя в значителна степен по-нататъшната съдба на люлката на исляма.

На първо време, султанът не е в състояние да се справи с уахабитите и търси съдействието на пашата на Египет Мохамед Али, който провежда политика на модернизация на страната. На прага на

^х "бида" — нововъведение, новост, но също и "ерес" в смисъл на внасяне в догматиката на неща, които са й чужди /ар./.

новото време двете полярни тенденции на развитие в арабо-мюсюлманския свят се изправят една срещу друга. Изходът не буди съмнение. През двадесетте години на XIX в., след редица военни кампании, уахабитите са разгромени, столицата им Дераа е разрушена. Продължилият над две десетилетия изтощителен двубой завършва с временно поражение на традиционното консервативно движение.

Уахабитите не внасят нищо ново в мюсюлманската доктрина. Основната причина за тази стерилност е, че те обръщат поглед назад, като изцяло се ограничават в рамките на арабо-мюсюлманското примитивно минало и отхвърлят всичко извън него, считайки го за враждебно или ненужно. Те наподобяват арабския мистик, който за да не бъде посещаван от други хора, заключва отвън входната врата на къщата си. Уахабитският вариант за преодоляване на упадък се превръща в безплоден монолог със себе си и не може да доведе до положителни в историческо отношение решения.

Но въпреки видимата си безперспективност, всъщност уахабитското движение нанася удар върху догматиката в нейната господстваща институционализирана форма. То оказва трайно влияние върху идейно-политическия живот на арабския и мюсюлманския свят. И в наши дни са налице обществени слоеве и политически сили, които със своята изостаналост и тежко положение, ограничени интереси и исторически възможности, винаги са готови да възприемат неговите лозунги, защото са във все по-рязко противоречие с постиженията на новото време. Следвай обаче да отбележим, че не само консервативни дейци са положително настроени към уахабизма. Реформаторът Мохамед Икбал един век по-късно го определя като "първото туптене на сърцето на съвременния ислям".

Склонността към идеализиране на едно ретроградно движение е типична за мюсюлманския свят. Тя се дължи на постоянното наличие в него на обществени сили, свързани с миналото и отхвърлящи настоящето. Тези сили винаги са готови да подкрепят всяко опозиционно движение, което остро критикува съществуващите порядки. Призивът за връщане към ранния ислям черпи своята сила от вкорененото в

правоверните вярване за необходимостта от автентичното приложение на предадената на Мохамед божествена воля. От друга страна престижът на миналото е толкова висок и неоспорим в мюсюлманското съзнание, че всеки деец и движение неизбежно трябва да подчертават своята привързаност към него като вече възпяван пример-идеал.

Уахабитската доктрина се разпространява и извън Неджд, достига до Хиджаз, има последователи сред племената по краищата на пустинята Руб ел-Хали и по бреговете на Персийския залив. Под прякото уахабитско влияние в Индия се оформя движението, ръководено от Ахмед Шахид, както и движението на фарайдитите в Бенгалия, на селитите в Северна Африка. Сходни на уахабитските лозунги се издигат от обявилия се за Махди през 1881 г. Мохамед Ахмед, /поч. 1885 г./ Той оглавява националноосвободителното въстание в Судан, което довежда и до създаването на Махдистката държава, разгромена през 1898 г. В Сомалия няколко десетилетия се задържа проповедникът Мохамед Абдилле /поч. 1921 г./.

Колониалното нашествие и господство предизвикват своеобразна махдистка вълна, заляла различни области от Черна Африка. Сред най-ранните, прокламирали се за "спасители", проповедници са сенегалците Мамаду Буду /убит в 1895 г./ и Фодие Сулейман, провъзгласил се през 1908 г. В Гана през 1905 г. някой си Малем Муса претендира, че е Махди. През 1915 г. френските власти задържат при устието на р. Нигер група привърженици на Махди, чието истинско име остава неизвестно. В Нигерия, през 1922 г. се появява Махди в областта Катцена, а през 1949 г. подобен претендент действа в областта Адамума. В Камерун през 1939 г. за Махди се обявява Амагду Куари. Тези проповедници привличат ограничен брой привърженици, най-вече от собственото племе или околността и бързо са унищожавани от колониалните власти. Основното в техните лозунги е антиколониалният заряд, осъждането на съществуващите порядки, примесът на исляма с местните традиционни вярвания. Претендентите често извършват обреди свързани с анимистичния култ и магия. Те твърдят, че освен благоговията на Аллаха имат и подкрепата на духовете на прадедите или на

подземните сили. Разпокъсаността на африканското общество поради господството на племенните връзки и неговата ограниченост, не дават възможност движенията да получат широк размах. Те просто са обречени на неуспех още със самото си зараждане.

Уахабизмът и махдизмът, архаична реакция на мюсюлманското общество срещу съвременността, не са в състояние да предложат позитивна и реална програма. Но те раздвижват духовете, разколебават съществуващата ортодоксалност. Традиционалистският опит за разрешаване на стоящите пред мюсюлманското общество задачи не успява, но неговият "фундаментализъм", обръщането към идеалите на ранната умма, въпреки че е на пръв поглед парадоксално, отново става актуален. Настъпилото идейно брожение и "пробивът" в официалната догматика, дошли от "люлката" на исляма, се пренасят и в останалите области на мюсюлманския свят. Тук те се пречупват през условията на непосредствен контакт с новото време и имат други по-разнообразни последствия.

КОЛОНИАЛИЗМЪТ И МЮСЮЛМАНСКИТЕ НАРОДИ. ВЪЗРАЖДАНЕ И РЕФОРМАЦИЯ

Разгърнатата се през първите десетилетия на XIX в. пряка икономическа и военно-политическа експанзия на буржоазно-капиталистическа Европа в мюсюлманския свят е събитие с исторически последиствия. Мюсюлманските страни се включват в световния капиталистически пазар по насилствен начин като подчинени периферни райони. По този начин в тях се забавя естественият процес на социално-икономическия и политически напредък, като едновременно се дава подтик за деформирано обществено развитие. Така и в мюсюлманския свят западният капитализъм и неговото господство изиграват разрушителна и съзидателна роля на "несъзнателно оръдие на историята". Разрушителна по отношение на старите традиционни феодални порядки и съзидателна в изграждането на материални предпоставки за капиталистическото общество. Но и тази роля колониализмът не осъществява изцяло и докрай.⁴

Консолидацията на буржоазните отношения се спъва от въздействието както на местните, така и на "внесените" фактори, което не позволява излизането на преден план на нови активни и жизнеспособни обществени сили. Колониализмът задържа традиционните структури и техните носители, защото не са в състояние да му противостоят и ги превръща в посредник при експлоатацията на широките низини. Новите и старите икономически отношения и форми съжителствуват, преплитат се и се влияят едни от други.

В политическо отношение колониализмът приспособява заварената в мюсюлманските страни система на "източната деспотия" към донесените от него консервативни буржоазни институции и управление. Започва успоредно функциониране на буржоазната демокрация и феодалния деспотизъм — симбиоза, която придобива уродливи форми. Спрямо малцинството от местната върхушка демокрацията е "регламентирана", мнозинството от населението е безправно, подложено на гнет и репресии, организирани и провеждани чрез "осъвременен" апарат за насилие.

Колониалната експанзия и господство нарушават естествения ход на социално-политическото развитие на мюсюлманските страни и разтърсват цялостната идейна надстройка. На мюсюлманската религия и идеология те оказват влияние, характерно за прекия досег между намиращи се на нееднакви степени на историческо развитие общества. Пълното политико-икономическото надмощие на Запада има противоречиво отражение в мюсюлманския свят.

В областта на културата и идеологията Западът се изявява не със своята прогресивна и демократична мисъл, чиято същност е дълбоко антиколониална. Завоевателите се стремят да натрапят расовите теории за своето превъзходство, възхваляват своята мощ и "цивилизаторска мисия". Мюсюлманската култура и цивилизация като цяло се отминават високомерно, постиженията и националните достойнства на отделните страни и народи се пренебрегват. Отрича им се възможността те сами да постигат напредък или се препоръчват обезличаващи ги рецепти за модернизация. В същото време се задържа и дори по-

щрява фанатизмът на преобладаващите в мюсюлманското общество и свързани с миналото ретроградни сили. Пред процеса на идейното и културното възраждане се поставят всевъзможни препятствия.

Продължаващият над два века пряк сблъсък на мюсюлманския свят с новото време има двойствени последствия за неговото идейно развитие. Определяща за мнозинството от населението остана привързаността към религията, към нейните традиции и осветени институти. В исляма се търсят средствата и методите за преодоляването на неравноправното положение спрямо "неверниците", както и аргументите за отхвърляне на техните враждебни и чужди идеи и порядки. Но реалността влиза във все по-рязко противоречие с господстващото схващане за съвършенството на "дома на исляма", с аксиоматичната увереност в глобалното превъзходство на уммата. Мюсюлманското съзнание трябва да намери отговор на мъчителния въпрос: "защо общността на правоверните, притежателка на истинската вяра, не притежава вече истинската мощ?"

Настъпилото раздвоение между миналото и настоящето, между традицията и съвременността, между "своето" и "чуждото" непрекъснато нараства. Трескаво се търси разковничето, което да възвърне славата на исляма, силата и престижа на правоверните. Започва всеобщ кипез, многостранно и противоречиво явление, което се определя като Възраждане и вече близо два века изпълва съдържание на идейно-политическия живот в мюсюлманския свят.⁵

Възраждането може да се раздели на две основни течения. В религиозната област негов израз е т.н. Реформация в исляма, която оставя на по-заден план светското течение на просветителството.

В отделните части на уммата Реформацията протича в нееднакво време, с променлива интензивност и дълбочина, несинхронност, която се дължи на различията в социално-икономическото развитие и политическо състояние на обхванатите от нея страни и народи. Отделните й течения имат различни обществени носители, изразяват често пъти противоположни интереси, влияят се от местните етнически, расови, географско-климатически условия и традиции, които им нала-

гат характерен отпечатък. Но въпреки различията, нюансите и общата пъстрота Реформацията навсякъде съхранява общата си и най-съществена черта, израз на конфронтацията между исляма и предизвикателствата на новото време, и наред с това — на тяхното влияние върху него.

Процесът на Реформацията и изявилата се в най-ново време нейна характерна черта — продължение на т.н. модернизация, придават на ислямската доктрина нови елементи и измерения на еднородност и разнообразие. Нейните идейни граници се определят от своеобразен "триъгълник" на отношението към миналото на правоверните и европейската съвременност, отнесени към настоящето състояние и задачи пред мюсюлманския свят. Разположението и координатите на близост или раздалеченост спрямо всеки от тези върхови елементи на "триъгълника" се очертават от характера и възможностите на възникналите реформаторски течения.

От началото си до наши дни Реформацията, като определящо облика на съвременния ислям явление, преминава през три основни етапа.

Първият обхваща XIX в. — началото на XX в., когато се оформя като процес и идейно течение. Разработват се и основните насоки на отношението към собственото минало и настояще, към западната материална и духовна култура. Нееднаквото отражение на съприкосновението със Запада върху различните социално-политически сили води и до кристализирането на основните течения в идеологията на мюсюлманските страни.

Вторият етап започва с поставеното от Великата октомврийска социалистическа революция начало на общата криза на капитализма. Той се характеризира с двупосочни процеси. Реформацията отразява задълбочаващото се разлагане на идейно-политическата надстройка на докапиталистическите порядки, заменени частично с буржоазни. От друга страна нейните представители се влияят от примера на първата социалистическа държава, оспорваща буржоазната алтернатива за по-нататъшно развитие на мюсюлманския свят. Важна черта на Реформацията става модернизацията на исляма.

Третият етап в развитието на Реформацията, започнал след Втората световна война, продължава и в наши дни. Той съвпада с подема и победите на националноосвободителното движение в мюсюлманските страни, с борбата около избора на пътя за развитие. Започват да се налагат все повече тези течения, които най-адекватно отговарят на социално-политическото състояние, идейно равнище и нужди на мюсюлманското общество.

Разгърнала се в епохата на зараждане и укрепване на буржоазните отношения, Реформацията се извява, като процес, чиито носители идентифицирайки, оправдано или не, мирогледа си с интересите на мюсюлманската умма, на своята страна и народ, очертават и пътища и начини как да се решават стоящите проблеми и задачи. През етапите на Реформацията, без да успеят изцяло да я униформизират, различни обществено-политически групи и носители ѝ придават определен облик и характер.

Реформацията е свързана с имената на видните мислители и обществени дейци: иранецът Джемаледин Афгани /1839-1897 г./, египетянинът Мохамед Абду /1849-1905 г./, индийският мюсюлманин Саид Ахмад Хан /1817-1898 г./ и сириецът Абдурахман Кауакиби /1849-1902 г./, както и с редица други обществени дейци, учени и писатели.⁶ Техният живот протича по различен, някои, като Афгани и Абду работят известно време съвместно, други си съперничат, но всички са обединени от страстното желание мюсюлманските народи да тръгнат по пътя на независимото развитие, да съхранят своята самоличност и да постигнат равноправно място в света. Заложените от тези дейци идеи и решения са актуални и в наши дни, присъствуват в съвременната мюсюлманска мисъл и политическа практика.

ДЕЙЦИТЕ НА РЕФОРМАЦИЯТА И ОСНОВНИТЕ ИСЛЯМСКИ ДОГМИ

Реформаторите дават най-значителния в новото време принос за развитието на мюсюлманската мисъл и догматика. Основното им

внимание се насочва към състоянието на мюсюлманското общество и неговата идейна надстройка. Осъзнатата необходимост от радикални промени те отнасят към религията, като преосмислят основните догматични постановки за бога, света и човека.

Афгани определя Аллах като "сътзател на човека — съзнателен труженик" и твърди, че цивилизацията, която ни обкръжава, е дело на човешките ръце, дело на труда.⁷ Твърдението за божественото създаване на активния човек поставя отново и пред реформаторите въпроса доколко индивидът е способен да опознава и твори своето битие. В тази насока сред тях съществуват различия. Според Афгани всичко видимо и преходно в света е подчинено на абсолютния човешки разум. Аллах е върховният творец, но създаденото битие следва свои закони на развитието. Нещо повече, сред тях като фактор в причинно-следствената връзка се изявява и човешката воля, възглед, в който личи ясно влиянието на муатазилитите и на философите-рационалисти.

Индийският реформатор Ахмад Хан прави решителна крачка към рационализма в рамките на мюсюлманската доктрина, като отива по-напред от муатазилитите и Ибн Рушд, от които се влияе. Ахмад Хан счита Аллах като първопричина на всички неща, впоследствие свързващи се помежду си с познаваема причинно-следствена връзка. Със създаването и "навиването" на този своеобразен универсален вечен двигател-битие Аллах изгражда свършен механизъм, който в развитието си се подчинява на свои неизменни природни закони. Подобно на И. Нютон, определил на божествената намеса само ролята за "първия тласък", и Ахмад Хан счита, че по-нататък тя не е необходима. Според реформатора от Индия, Аллах създава и доброто и злото, но изборът между тях принадлежи на човека. Наградата или наказанието, които получава, не се дължат на божията воля, а на законите, определящи истинността или лъжливостта на извършеното деяние. Ахмад Хан решава въпроса за битието и за свободата на човешката воля, отдавайки самостоятелно значение на причинно-следствените връзки между предметите и явленията.

Тясно свързан със свободната воля е и въпросът за божествената намеса чрез чудесата. Според индийския мислител, те не са нищо друго освен още неопознати от хората природни закони, които са сътворени, но не могат да бъдат изменени от Аллах. Ахмад Хан утвърждава всесилието на човешкия разум в опознаването както на проблемите на живота, така и на религията. Познанието протича постепенно, променя се с историческия процес, като човечеството натрупва все по-голям опит и нарастващи възможности да твори собствената си съдба. Индийският мислител подтиква мюсюлманите към активна дейност за опознаване и прилагане на законите и морала в полза на хората. Реалният резултат е, че колкото по-активна и плодотворна е тази дейност, толкова по уверено-независима става тя от божествената първопричина. Във вижданията на Ахмад Хан, с развитието на човечеството Аллах всъщност се превръща във все по-далечна точка на първоначалното съзидание. Индийският учен обаче твърди, че човекът не е в състояние да опознае божествената същност и атрибути. След като той може да опознае дадената от Аллах насока на развитието на битието, за него остава "замъглена" същността на самия създател.

Като вземат отношение към връзката между бога и човека, реформаторите неминуемо се обръщат към религията като обяснение. Върху тази илюзорна основа те изграждат и своята трактовка за исляма като религия, виждането си за догматиката и отношението ѝ към съвременния свят. Мохамед Абду пише: "Ислямът установи две велики истини. Първата е, че човекът усвоява пътищата за постигане на щастieto си благодарение на своята воля и способности. Втората е, че над усвояването стои властта на Аллах".⁸ Като придава на исляма стимулативна функция Афгани счита, че упадъкът на мюсюлманското общество се дължи на незнанието от мюсюлманите на тяхната "истинска вяра", т.е. на отчуждението им от нейното автентично съдържание. Оттук и двояката задача, която си поставят със своята дейност реформаторите, а именно: чрез разкриване на "истинското" съдържание да се вземе отношение спрямо цялостната мюсюлманска догматика. "Разкриването" означава по същество нова интерпретация в хармония с изискванията на съвременната обстановка.

Реформаторите обръщат особено внимание на кораничния стих, че "Аллах не променя нищо с хората, докато те не го променят самите със себе си", определяйки го като божествен призив за самостоятелна творческа изява.⁹ Придаденото на призива сакрално значение, подчертаването на връзката между бога и хората се превръща в утвърждаване на самостоятелната дейност на човека, творец на своето битие. Така според реформаторите религията е не само свод от божествени заповеди и предписания, но и стимулатор за постигането на обществена справедливост и съвършени отношения между хората. В този дух, ислямът стои също най-близко до науката и знанието, като очертава пътя към напредъка и извисяването на правоверните, към тяхното единство и политическа независимост. Афгани дори твърди, че Аллах е предначертал мюсюлманите да бъдат повелители на човечеството. Този призив, който впоследствие ще придобие и агресивна насоченост, в момента е най-вече средство, повдигащо духа срещу фатализма и отчаянието.

Реформаторите се стремят да използват религията като идеен инструмент в името на възхода на обществото. Но те съзнават, че в този си вид и интерпретация мюсюлманската доктрина не е в състояние да подпомогне напредъка. Искрени правоверни, тези дейци и мислители повеждат решителна борба срещу всички архаични традиции и догми в Исляма. Те обличат критиката си срещу порядките на съвременния им ислям в традиционна, често пъти външно догматична форма на богословска проповед. Този начин, според редица изследователи, се дължи на убеждението им, че само така може да се променят възгледите на религиозните лидери, които на свой ред да повлияят върху следващите ги широки маси. Надеждите и стратегията на реформаторите в края на крайщата довеждат до двойствени резултати. Малка част от духовенството първоначално възприема техните виждания, а останалата решително им се противопоставя. Направена е обаче съществена крачка към съвременността.

В духа на поставената задача за "пробуждане на душите" реформаторите издигат лозунга за връщане към вярванията, нравите и

порядките на прадедите, на първите мюсюлмани. Този призив, т.н. "салафия", като че ли повтаря ухабитския, но разликата е качествена. Ухабитите следват примитивния ислям и само него. Реформаторите, обръщайки се към достиженията и на другите народи, дават интерпретация на неговите постановки, която според тях трябва да отговори на стоящите пред ислямското общество изисквания на новото време. Те повеждат упорита борба срещу традицията /такълд/, определяйки я като сляпо и безсмислено подражание на концепции, които се различават и дори противоречат на Корана. Насочили се към него като основен източник за доводи, те отделят голямо внимание на достойнствата му.

Според реформаторите Коранът и днес продължава да е основа на основите както на мюсюлманското, така и на човешкото битие. А. Кауакиби пише: "Последните столетия откриха редица нови истини и свойства на /предметите и явленията/. Тези открития се приписват на европейските и американски учени. Но старателният читател на Корана ще намери в божествената книга, низпослана преди 13 века, преки и косвени свидетелства /предвиждащи извършването/ на тези открития".¹⁰ Така реформаторите продължават да твърдят, че в основния източник на исляма се съдържат всички отговори на нуждите, стоящи пред обществото във всеки момент от неговата история.

Утвърждаването на изключителността на Корана е както дан на религиозността на реформаторите, така и черта от техния прагматизъм. Като подчертават привързаността си към почитаното от всички мюсюлмани материализирано възплъщение на божествената воля, те се стремят да обортят обвиненията в неверие и еретизъм. Следващата тяхна стъпка е, основавайки се на Корана, да препоръчват "разкриването" на вратите за "ижтихад", което да им позволи да извършват своя интерпретация на кораничните и други доктринални постановки.

Откриването на вратите за ижтихад, издигнато като лозунг на Реформацията, е насочено против съществения белег на съвременния ортодоксален ислям, а именно осветеността на неговите вековни склепозирани догми. На тази концепция реформаторите противопоставят

твърдението си, че консенсусът /ижма/ на правоверната община, изразен най-вече чрез нейните богослови, е относителен във времето. Всяко поколение, подчертава М. Абду, има право да интерпретира Корана въз основа на своя опит и знания, естествено превъзхождащи опита и знанията на предшествуващото.¹¹ Следователно, по всяка промяна, особено когато е крупна, уммата трябва да излезе с нов консенсус. Реформаторите очакват този консенсус да отговаря на изискванията на новата обстановка в мюсюлманския свят.

Реформаторите не само настояват за разтваряне вратите за иджихад, но и разширяват обсега на хората, които могат да го прилагат. Те считат, че иджихад трябва да бъде дело не на мужтахидите-улеми, а на цялата умма и да намери израз в избран от нея орган от "европейски" тип, имащ законодателни функции. С тази препоръка те не само се оспорват прерогативите на религиозните лица в законодателството. Тя дава възможност в правната надстройка да навлязат неизбежно и светски по същност и обосновка постановки. По този въпрос Ибрахим Шинаси /1826-1871 г./, считан за един от основоположниците на съвременната турска литература, вече е изказал ясни съображения. Той подкрепя извършващите се в Османската империя реформи на "танзимата". Нещо повече, той настоява за установяване на конституционно управление, при което издаваните закони и правото трябва да се основават на разума.¹²

Движението на реформаторите поставя основите на съвременното рационално тълкуване на исляма, но остава в рамките на религиозните предписания. Неговите дейци се стремят да укрепят религиозната привързаност, като я изведат от личната интерпретация на божественото откровение. "Вярата в авторитет, без участието на разума, отбелязва М. Абду, е характерна за безбожника, защото /истински/ вярващ се става само тогава, когато религиозното учение се осъзнава с разума". Отгук и убедеността у реформаторите, че ислямът съответствува на рационалния поглед върху нещата. По думите на видния арабски историк на исляма Ахмед Амин, тяхната основна цел е да се придаде "религиозност на разума и разумност на религията" в името на

приспособяването на исляма към изискванията на новото време.¹³ При така поставените насоки и цели чисто доктриналните разсъждения неизменно се съпътствуват с обществено-политическа дейност за разрешаване на стоящите пред мюсюлманските страни проблеми.

ОБЩЕСТВЕНО-ПОЛИТИЧЕСКИ ВЪЗГЛЕДИ.
НАЧЕНКИ НА ПАНИСЛЯМИЗМА И НА
"ИСЛЯМСКИЯ СОЦИАЛИЗЪМ"

Активни публицисти и литератори, учени и пропагандисти, реформаторите вземат отношение по най-съществените политически въпроси, стоящи пред мюсюлманското общество. И тук се наблюдава известно раздвоение. "Мюсюлманите нямат друга националност, освен своята верска", подчертава Афгани, твърдение, което показва придържане към концепцията за уммата.¹⁴ Материализирана политически, тя трябва да даде стимул за възраждане на мюсюлманите и да подпомогне отразяването на чуждата експанзия. Но Афгани не се обръща само към мюсюлманите. Сред най-близките последователи на родоначалника и идеолога на панислямизма са сирийският християнин Адип Исхак, египетският евреин Якуб Сану и редица други общественици. Тяхната привързаност идва от факта, че Афгани не се ограничава само с религиозната връзка в рамките на уммата. Според него, освен тази фундаментална връзка между мюсюлманите, между хората съществуват и връзки на общност на езика и историята, които не трябва да се пренебрегват. Те следва да се използват като средство за солидарност между народите от Изтока, обединени от едно общо отечество /уатан/. В това отечество, подчертава Афгани, ще бъдат преодоляни етническите, религиозните и другите различия по пътя на освобождението и напредъка. Ясно е, че видният реформатор прави съществена крачка към преодоляване на заложената в концепцията за уммата отчужденост спрямо другите.

Сирийският реформатор А. Кауакиби има заслугата, че обосновава завършена концепция за пътищата и начините, чрез които

в момента следва да се постигне мюсюлманско политическо единство. Той я излага в произведението си "Майка на градовете", под формата на протоколи от заседания на въображаем конгрес, провел се в "майка на градовете" – Мека.¹⁵ В конгреса участвуват 22 делегати. Дошли от различните краища на земята, те представляват намиращите се в тях мюсюлмански общности. При разискванията, освен че се констатира причините за упадък, се чертаят и проекти за възвръщане на миналата слава на исляма, за всеобхватен прогрес на мюсюлманските народи.

Участниците в този въображаем конгрес, идват до заключението, че единственият път е да се "възроди" историческият халифат от средновековието, но под формата на конфедерация от мюсюлмански страни. В нейните рамки всяка държава и народ получават задачи и отговорности в съответствие със своите способности и достижения. Така, външната политика се възлага на турците, отбраната, – на Мароко, Афганистан и Туркестан, ръководството на стопанството, – на Индия, Иран и Централна Азия, общественият и културният живот, – на Египет. В областта на духовния живот, който заема централно място в халифата, Кауакиби възлага особени отговорности на арабите. В концепцията-идеал за държавно устройство халифатът от централизирана държава се превръща в конфедерация, а поради това, че предоставя на арабите особена роля в нея, Кауакиби се счита и за предшественик на панарабизма.

В "Майката на градовете" се разглежда и въпросът за формата на управление на халифата. Кауакиби не следва традиционната склонност на реформаторите върховната политико-религиозна власт да бъде оставена на турския султан. Сирийският просветител счита, че център на халифата трябва да стане Мека и той да бъде оглавен от арабин-корейшит, избран от сточленен Консултативен съвет на представителите от различните страни на конфедерацията. На халифа се признава преди всичко религиозният авторитет, като пълномощията му на политически ръководител са почти символични. Той трябва да упражнява светска власт само в Хиджаз, но и там тя е ограничена от местен изборен

съвет. В рамките на халифата всяка държава се управлява от султани и емири, подпомагани от консултативни органи. Кауакиби не дава подробен отговор относно политическото устройство на отделните части на халифата. Властта на владетеля трябва да се съгласува със съвещателен орган на улеми и шейхове. По всичко личи, че като говори за "демократично управление", той подразбира конституционна монархия. Термините "всенародност" и "съвещателна аристокрация", т.е. съвет на нотабилите, показват преплитането между традиционните мюсюлмански възгледи с концепции, възникващи от европейското Възраждане.

В разбиранията на Кауакиби за политическото устройство личи и привързаност към либералните идеи, така възмущаващи най-издигнатите негови съвременници. Сирийският реформатор проповядва свобода на личността. Упорит враг на султанската тирания, той счита, че за да възвърнат миналото си могъщество мюсюлманите трябва завинаги да повалят деспотизма на управниците. Кауакиби подчертава, че Аллах и откровението му ще определят основата на обществено-политическия живот, но едновременно с това в неговата утопична схема за халифат личат ясно наченките на реално разграничаване между духовния авторитет и светската власт.

Реформаторите са свидетели на европейската експанзия и господство над техните страни. Наред с призива и активния стремеж към освобождение и премахване на окупацията, у тях личи двойствена позиция. В тази насока може би само Афгани категорично и радикално се противопоставя на очертаващото се колониално статукво. Заради борбата си срещу английската окупация на Египет М. Абду отива в изгнание, но след завръщането си възприема по-примирителна позиция. Назначен за главен мюфтия, той дава да се разбере, че счита британското присъствие като фактор, подпомагащ просвещението и икономическия подем на страната и следователно нейната бъдеща еманципация. Позицията на Ахмад Хан е още по-опортюнистична. Индийският реформатор критикува насилията на колониалните власти, но е поклонник на цивилизаторската роля на британския империализъм,

чието мощ смята за неоспорима. Според него английското господство осигурява за дълъг период от време мир, сигурност и напредък на Индия.

Реформаторите вземат в различна степен и отношение към социализма. Първенството принадлежи на Афгани, считан както за основател на панислямизма, така и за пръв радетел на т.н. "ислямски социализъм". Повод дава написаното през 1881 г. "Опровержение на материалистите".¹⁶ В него Афгани, подлагайки на критика материалистическите възгледи от Демократ до Дарвин, се обръща и към социалистите. Според мюсюлманския реформатор наред с греха на материалистите, че не признават Аллах, социалистите носят и отрицанието на частната собственост, което заплашва с хаос цялото общество. Проповядваното от тях равенство застрашава да нивелира хората психически, да премахне особеното, присъщото на всеки човек. Приложено в практиката подобно "безбожно" равенство неминуемо ще доведе до пълен застой и упадък.

В своята остра и необоснована критика на социализма Афгани, без да проявява оригиналност, повтаря обвиненията на буржоазните идеолози. Мюсюлманският деец съзира несправедливостта на западното буржоазно общество, към чиито слабости е особено внимателен, за да доказва предимствата на мюсюлманското. Критиката на буржоазните порядки обаче е както ограничена, така и едностранчива. Афгани отбелязва, че работниците са държани в неравноправие, но не трябва да ненавиждат собствениците и да са така крайни в своите искания. Отбелязвайки противоречията в буржоазното общество, видният реформатор не е в състояние да им даде научно обоснание, противопоставя се активно и категорично на неговата социалистическа алтернатива. Защо? Защото, както сам заявява, "социализмът без религиозна основа, без съдържащата сила на властта, действаща в общ интерес, може да създаде само хаос и вероятно всичко ще се повтори от самото си начало". Най-голямата заплаха от социализма Афгани съзира в неговата атеистична същност.

На "западния" светски и материалистичен социализъм Афгани противопоставя "ислямския". За да го очертае той прибегва до редица постановки на утопичния социализъм, пречупени през превратната призма на религиозната догма. Ислямският социализъм, според видния теолог, не само, че се е срастнал с исляма като религия, но и е присъщ на арабските нрави, още от жажилейския период. Афгани емпирично е схванал чертите на родовоплеменната демокрация като състояние, без обаче да разбере нейното неминуемо отживяване. Като съзира влиянието на доислямските порядки върху религиозната доктрина, Афгани счита, че в тях са заложени основите на ислямския социализъм. Той посочва, че те са получили силата на предписания, като например закята за подпомагане на слабите срещу силните, забраната на лихварството. В политическата област се издига като основен принципът на "съвместно участие в делата" /иштирак/, който според Афгани е бил прилаган при Мохамед и праведните халифи. ^X Видният реформатор определя социализма като част от религията и счита, че веднаж осъществено, връщането към принципите на ранния ислям ще означава и установяване на "истинския" социализъм. "Социализмът" на Афгани не е централна теза – идеал, а съществен елемент, белег на порядките във възроденото мюсюлманско общество.

Предлаганият от Афгани социализъм е от утопичен феодален тип, обърнат е към миналото, а не към бъдещето и естествено не може да бъде приложен. Следва да се подчертае, че въпреки утопизма влиянието на "ислямския социализъм" от Афгани до наши дни вместо да намалява нараства, преплитайки се с излезлите на преден план в света идеи и реализации на научния социализъм. По този повод нашият ориенталист Страшимир Димитров отбелязва, че ако "християнският социализъм", чието теоретическо разобличаване започва още с "Комунистическия манифест", е вече идейно и политически оголен, то ислямският социализъм, ислямският антиколониализъм тепърва изискват за силване на идеологическата борба".

^X На арабски език социализъм – иштиракия.

Движението на реформаторите предизвиква значително идейно раздвижване, но също показва и ограничените си от социално-политическата обстановка измерения. Носители на движението са представители на цял конгломерат от сили, които осъзнават стоящите пред мюсюлманския свят задачи за преодоляването на упадъка и зависимостта, за напредък. Тези исторически задачи могат да се осъществят, според тях, само чрез отстраняване на всичко, което в ислямската доктринална система препятства движението напред, и чрез взаимствуване на постиженията на другите народи. Дейците на Реформацията схващат цялата безперспективност на сляпото традиционалистко отрицание на предизвикателствата на новото време. Те твърде трезво осмислят положението в мюсюлманското общество и достигат до мобилизиращи го към дейност заключения. Необходимо е не само възприемането на постиженията на съвременността, но и "почистване" на исляма чрез тълкуването на неговите догми и приложение в рационален дух.

Дейците на Реформацията дават нетрадиционно тълкуване на целия комплекс от религиозно-етически принципи и страни на исляма. Те се стремят да извършат своеобразен негов синтез с науката и го прикрият от нейната рационална критика, като подпомогнат приспособяването му към изискванията на новото време. Така поставената цел и насоките на нейното осъществяване водят до обществено политическа практика с противоречиви последствия. Господстващият във всички сфери на идейния живот в мюсюлманското общество религиозен мироглед е принуден да отстъпва пред науката, да търси компромиси с нея, което неизбежно създава предпоставки за развитие на научното мислене. Със своя "теологичен рационализъм" мюсюлманските реформатори, подобно на християнските си събратя, се стремят религията да се превърне в регулираща форма на светската идеология и в обобщаваща квинтесенция на всеки индивидуален или групов мироглед. Този стремеж не може да доведе до цялостни позитивни резултати, тъй като всеки рационализъм останал в рамките на религиозната илюзорна система е осъден да остане докрай-умозрителен.¹⁷ Неговата съзерца-

телност, дори и приведена в практическо движение, не е в състояние да изгради научен метод за познание и изменение на света.

Още с възникването на реформаторската интерпретация на исляма сред нейните представители се очерта стремежът за разграничаване както от буржоазната, така и от пролетарската идеология. С утвърдената отново вековна аксиома за изключителност на уммата са посяни идейни семена, от които неминуемо по-нататък покръпват многобройни концепции, препоръчващи на ислямското общество собствен, различен от капитализма и социализма, "трети път". Въпреки че обхваща първоначално ограничен кръг от дейци, движението поставя началото на необратими идейно-политически процеси, и в наши дни оказващи решаващо влияние върху мюсюлманския свят.

ИСЛЯМЪТ И НАЧАЛОТО НА НАЙ-НОВОТО ВРЕМЕ. МОДЕРНИЗАЦИЯ

От началото на XX в. и особено след победата на Великата октомврийска социалистическа революция националноосвободителното движение в мюсюлманските страни навлиза в нова фаза. Негов реален и последователен съюзник става първата социалистическа държава. Още с началните свои стъпки съветската власт изразява солидарността си с борбата на мюсюлманските народи и увереността си в крайната им победа. Все по-значително влияние започва да оказва и фактът, че мюсюлманските народи от бившата Руска империя получават равноправие и тръгват по пътя на социалния прогрес.

Стремежът към постигане на национална независимост, като основна историческа задача пред мюсюлманските страни, намира отражение и в идеологическата надстройка, в нейната най-изявена и господстваща форма — религията. Успоредно с движението към еманципация, ислямската доктрина, фокусирайки класовите интереси на най-разнообразни сили, влиза в още по-пряк досег със съвременността, придобива черти, отразяващи навлизането в уммата на нови обществени отношения.¹⁸ Както и преди, ислямът отговаря на разбира-

нията на свързаните с докапиталистическите порядки феодали и чифликчи, на възделенията на бедуини и фелахи, на илюзиите на дребните собственици и пауперизирани маси. Наред с тази продължила векове и свързана с цялото наследство и традиции противоречива идейна мозаика, върху исляма започват да влияят облекените в идейна форма интереси на оформящите се класи и слоеве от съвременен тип-буржоазията, работническата класа и интелигенцията. Тези обществени групи взаимствуват значителна част от своите възгледи от съвременната европейска мисъл. Като ги осмислят по своему, те ги отнасят към ислямската доктрина като с различна настойчивост и последователност се стремят да ги "узаконят" или интегрират в нея.

Обърнато с лице и към съвременността, в новата обстановка движението на реформаторите разширява своята социална база и обхват. От върхушечно и ограничено богословско движение, сега неговите концепции се превръщат в идейно кредо на по-широки напредничави кръгове от градовете. Издигнатите от реформаторите лозунги се възприемат от националистическите лидери и ръководства на редица страни като насока за политическо действие и основа за държавно устройство. Ярък пример в тази насока са Египетската конституция от 1923 г. и особено извършените под ръководството на Кемал Ататюрк радикални преобразования. Те засягат, налагайки им светски отпечатък, всички области на обществено-политическия и духовен живот на Турция. Позитивните промени на свой ред дават подтик за по-нататъшно разгръщане на религиозна Реформация и модернизация.

Новият етап в Реформацията се характеризира с още по-ожесточен сблъсък с традиционализма. Между неговите привърженици и модерните се образува истинска пропасть. Парадоксално, но напълно логично последствие е, че въпреки антагонизма налице е и известно взаимно идейно проникване и влияние. То се дължи на факта, че внасянето на "новото" не само отстранява старите традиционни порядки и мислене, но ги и активизира. Рефлексът за самосъхранение ги галванизира помага им не само да се задържат, но и да преживеят по-дълго, улеснени от факта, че все още са господстващи сред преобладаващата част от населението на мюсюлманските страни.

Устойчивостта на архаичните догми и предписания им позволява да се противопоставят на новото, да спъват неговото разгръщане и повсеместно разпространение. Отново се проявяват и "асимилационните" способности на исляма. Силите на традицията и консерватизма възприемат редица методи и средства от "неверниците" в борбата срещу новото и прогресивното. Въпреки крачката напред, движението за Реформация трябва да решава все така трудни проблеми и да преодолява препятствия не по-малки отколкото при своето възникване.

Очерталият се между двете световни войни процес на модернизация на исляма представлява логично развитие на идеите на реформаторите от предишния период. Модернистите също се стремят към "съответствие" на исляма, но вече в условията на изменящата се с ускорени темпове в мюсюлманския свят действителност, в която дори достигат повеите на атеизма. Модернизацията, продължаваща вече над половин век, се очертава като многостранно явление, което постепенно придобива и черти, свързани с обективното намаляване на религиозността. Във всяка страна, където се внедрява, придобивайки подходяща среда, тя получава характерен облик, концентрира се в различни направления, среща нееднаква по сила съпротива. Модернизацията постига противоречиви резултати, оставайки и в наши дни, както цялата Реформация, незавършен процес.

Сред най-видните представители на модернизма между двете световни войни са мюсюлманингът от Пенджаб /днешен Пакистан/ Мохамед Икбал /1876-1938 г./, видните египетски общественици: богословът Али Абдел Разик /1888-1966 г./, писателят Таха Хусеин /1889-1973 г./, сирийският деец Сати Хусари /1880-1966 г./, тунизиецът Тахар Хадад /1889-1935 г./, индонезиецът Агус Салим /1884-1954 г./ и редица други. Техните концепции по различни проблеми на ислямската догматика са сред най-характерните за модернизма, очертавайки неговата същност и измерения като цяло.

Характерна черта на възгледите на реформаторите от предишния период, и най-вече на Ахмад Хан, е че "разхлабват" връзката между Аллах и неговите творения. В противовес на тях, но със съща-

та цел, М. Икбал придава на тази връзка решаващо и действено значение. Според него съзидаемият свят е израз на крайната реалност — бога. Стоящият най-близко до него човек заема "по-висша степен на реалност от обкръжаващото го битие" и единствен сред божествените творения е способен "съзнателно да участва в съзидателната дейност на своя творец". Придавайки решаваща роля на човека, пенджабският мислител разглежда отношението Аллах — индивид в духа на пантеизма на Хусеин Халаж. Процесът на сближаване се схваща като волеви акт и действие, преминаващи границите на пространството и времето. За разлика от виждането на Халаж, при единението, според Икбал, човекът, утвърждавайки се съхранява собствената си индивидуалност. Това разбиране става важна черта на модернистското продължение на Реформацията. Вместо изчезваща малка величина пред лицето на божествения абсолют, човекът се превръща в съучастник на неговия творчески акт, в звено на единство между свръхестествения субект и обекта-битие. 19

Съпоставянето на тези възгледи за връзката между Аллах, света и човека със схващанията на предшественици и съвременни "чисти" реформатори показва, че Икбал следва и доразвива разбиранията на муатазилити и мистици. На тези диаметрално противоположни възгледи и той, и реформаторите придават външно различна, но сходна по съдържание и насоченост интерпретация, характеризираща се преди всичко със своето съвременно звучене. Дали чрез дейността си човекът все повече се отдалечава или приближава към Аллах, основното е тази дейност да бъде самостоятелна, целенасочена и позитивна, да преобразява обществото и света.

Въз основа на очертаната връзка между Аллах, вселената и човека М. Икбал извежда и своето разбиране за исляма. Изложено в труда му "Преустройство на религиозната мисъл", то представлява характерен принос в Реформацията между двете световни войни. Като се спира на непрекъснатите изменения във вселената, индийският философ пише, че ислямът не би могъл да съществува, ако истините, които прокламира, не са достатъчно "жизнени", за да могат да бъдат "пот-

върждавани" в тези постоянно развиващи се условия. Принципът на движението е основен, ислямът го следва, отхвърляйки всяко замръзнало състояние и представлява "не статична, а динамична сила". Чрез този извод М. Икбал се стреми да утвърждава потенциала на исляма и, съобразявайки се с действителността, да му дава нова интерпретация.

В обстановката на значителни промени и сблъсъци между новото и старото по принципите и началата на държавното устройство се изявяват и първите мюсюлмански модернистки настроени политически мислители. Сред тях видно място заема богословът Али Абдел Разик. Преподавател в ал-Азхар, през 1925 г. той публикува "Ислямът и основите на властта", което е неговото най-значително произведение. Повод за написването на книгата е станалата предишната година отмяна на халифата в Турция. Актът на републиканското правителство в Анкара отеква в целия мюсюлмански свят. Раздават се гласове да се възстанови халифата като символ на единството и силата на мюсюлманите. Появяват се и кандидати. Взаимното съперничество между мюсюлманските правителства и политически сили, наред с действията на Запада, парализират осъществяването на идеята.

Като посочва възникналото съперничество и неблагоприятни последици, А. Разик подчертава категорично: "Ние не се нуждаем от халифата като съставна част от нашия религиозен, нито като фактор в светския живот, защото халифатът е бил нещастие за мюсюлманите, източник на беди и корупция".²⁰ Според него халифатът въобще не е нужен на правоверните като политическа инстанция. За да обоснове този извод египетският богослов се спира на живота на Мохамед и посочва, че той е преди всичко пророк, чиято мисия завършва с края на житейския път. Предписанията на пророка, според А. Разик, имат характер на духовно ръководство, на правила за поведение и морални принципи. Това е религиозен кодекс, свързан изключително с поклонението на Аллаха, без да има общо с методите на политическата власт или нормите на една светска държава. Подобно на християнството, ислямът е религия с универсален призив. Въз основа на тази теза Разик оспорва халифите като приемници на пророка в религиозно отношение.

Според него още с избора на Абу Бакр халифатът се развива като политически институт, а много от халифите не са се отличавали с праведност, проявявали са се като узурпатори на властта. Книгата на Разик предизвиква истинска буря сред духовните среди и обществеността. Авторът единодушно е отстранен от преподавателското място в ал-Азхар, но намира и подкрепа сред младата интелигенция.

Безспорно най-насъщният и вълнувал мислите на поколение то между двете световни войни проблем е националният. Мюсюлманските идеолози споделят и пропагандират необходимостта от постигане на държавен суверенитет чрез отстраняване на чуждото господство. Наред с единодушното по крайната цел, налице са различия при определянето на елементите на нацията и критериите за национална общност. Особено значение има пряко свързаният с мюсюлманската догматика въпрос за съотношението между етническата и верска принадлежност, отново изпъкнал с цялата си острота.

Наред с появилите се концепции за "египетска", "сирийска", "туниска", "турска", "иранска" и т.н. нации, като продължава идеите на Ахмад Хан, групата, обединена около Мохамед Икбал и други политици в Индия, достига до изводи с далечни последици. В периода между двете войни, с нарастването на националното движение, М. Икбал започва да се отнася с опасение към лозунгите на ръководения от М. Ганди светски Индийски национален конгрес. Според пенджабския мислител в бъдещата независима Индия мюсюлманите, като малцинство, неминуемо ще попаднат под политическото и икономическо господство на преобладаващите будисти-индуси. Изводът отразява опасенията на мюсюлманската буржоазия и в същото време нейните стремежи да установи пълно господство на местния пазар.

Новите съображения на Икбал го довеждат да промени първоначалното си становище за възможността за единен индийски национализъм. Той заявява, че индийските мюсюлмани са единствените, които могат да бъдат определени като нация "в съвременния смисъл на тази дума". Икбал прокламира тази оформила се в Индия "мюсюлманска нация" за своеобразно ядро на по-широко обединение на мюсюл-

маните. То трябва да се осъществи върху основата на "общността на религиозния и политически идеал", лозунг, който ще бъде издигнат от редица ръководители на Пакистан след Втората световна война.

Като разглежда панислямизма, ратуващ за глобално единение на правоверните и "мюсюлманския национализъм", съветската изследователка М. Степанянц отбелязва, че и двете идеологии, въпреки видимото различие, имат един и същ фундамент. В тях се игнорират решаващите етнически, териториални, икономически, културни и други признаци, обособяващи нациите, и се издига на пръв план "единството на религиозната вяра".²¹ И двете концепции отразяват продължаващото господство на религиозното съзнание, незрелостта на класовите отношения, привързаността към традициите – идейно състояние, обусловено от изостаналостта на мюсюлманското общество.

Наред с тези "традиционно" реформаторски възгледи, между двете световни войни все по-широк обществен отзвук получават концепциите на мислители и политици с "по-светски" поглед за нацията. Сред тях са дейци като египтянинът Юсеф Хейкал, тунизиецът Хабиб Бургиба, сирийците Мохамед Курд Али и особено Сати Хусари. Те сочат за главни определящи нацията фактори, единството на езика, културата, наред с общността на територията, на интересите и др., като не придават на исляма предишното решаващо значение. Така например, бъдещият Генерален секретар на Арабската лига Абдурахман Азам заявява: "Ние преди всичко сме египтяни, после араби и след това мюсюлмани".²² През следващите десетилетия видният политически деец ще коригира своето твърдение, но само разменяйки или по-скоро приравнявайки първите два компонента, без да се вълнува много за третостепенното място на религията. Особено проличават модерните моменти във възгледите на Сати Хусари /1880-1969 г./, който има големи заслуги за оформянето на съвременния панарабизъм като светска идеология. Сам мюсюлманин, той възприема и развива концепциите за арабската нация на сирийските християни Адиб Исхак, Ж. Жубран и др. Подобно на тях, видният общественик включва като фактор за арабското единство исляма, но го счита преди всичко за елемент от историческото наследство и култура.²³

В периода между двете световни войни движението на модернистите, вземайки активно отношение по националния въпрос, успява да разклати и на места дори да разчупи неговата религиозна обвивка и интерпретация. В отношението между национализма и исляма се очертават проблеми, които получават различно развитие в по-нататъшния ход на националноосвободителното движение и при постигането на независимост.

Модернисткото течение взема отношение и по други два значителни и вълнуващи обществото проблема: за мястото на ислямската цивилизация в света и за ролята на жената.

Свидетели на все по-резкия сблъсък със западните идейни и културни ценности, модернистите търсят мъчително изход от създалата се ситуация. Характерни в тази насока са заключенията на Таха Хусеин, който издига концепцията за т.н. "средиземноморска цивилизация" и прави опит да обоснове това по-тясно взаимодействие, като естествено. Своята повлияна от западните изследвания, концепция слепият литератор обуславя с общото наследство от древността и ранното средновековие, с хилядолетните връзки между народите от Средиземноморския басейн. Живеещи на три континента, днес те са наследници на единна в основата си цивилизация, а различията между тях се дължат както на второстепенни особености, така и на вариантите в нейната еволюция. Като отстоява единството между народите от обширния район, египетският писател счита, че връзките помежду им следва да се развиват и задълбочават върху основата на равноправието, съхраняването на самобитността и държавния суверенитет.²⁴ Концепцията за средиземноморската цивилизация отхвърля принципа за цялостната обособеност на мюсюлманските народи. Разбирането на Т. Хусеин разчупва рамките на тяхното разграничаване, давайки подтик за връзки с нравите и достиженията на останалите народи, като се доказва и родството с тях.

Възгледите на модернистите, насочени по същество и към по-широко взаимодействие със Запада, не само разчупват външните рамки на уммата. Тяхните националистически идеи внасят в нея друг

не по-малко опасен заряд. Касае се както за поставянето на по-заден план на религиозната връзка, така и за обръщането към цялостното културно-историческо наследство като фактор за национално единение. Започва да се подчертава ролята не само на исляма, но и приносът на цивилизации, култури и дейци, отхвърлени от неговата доктрина. Египетските модернисти се прекланят пред фараонското минало, туниските сочат себе си както за потомци на Ибн Халдун, така и на Анибал и свети Августин, турските националисти се гордеят с Хулагу. Разширяването на основата на национализма размива мюсюлманската изключителност и естествено отслабва нейното влияние.

Модернистите неизбежно се обръщат и към положението на жената, един от основните и най-наболели проблеми в съвременното мюсюлманско общество.²⁵ Първите стъпки в тази насока са направени още през миналия век. Египетският просветител Рифаа Тахтауи /1801-1973 г./ настоява да се дадат по-широки възможности за образование на девойките. Особено значение има дейността на Мохамед Абду като преподавател и мюфтия. Видният реформатор издава няколко фетви, с които оспорвайки многоженството, защитава правата на жената по имуществените въпроси и при искането на развод, постановки, предизвикали протестите на традиционалистите. Заслугата за поставянето на този проблем в цялата му дълбочина принадлежи на египтянина Касем Амин /1865-1908 г./. Неговите идеи изпреварват времето, в което живее и истинското им разискване започва няколко десетилетия след смъртта му.

Ученик на Афгани и сподвижник на Абду, получил образованието си във Франция, Касем Амин написва две книги — "Еманципацията на жената" /1897 г./ и "Новата жена" /1901 г./, с които заслужава дори признанието, че е направил за реформирането на женската половина на Изтока толкова, колкото Афгани за мъжката.

Касем Амин ратува за "свобода на мюсюлманката". Тази свобода египетският общественик тълкува като "независимост" в мисълта, волята и действията, която остава в законни граници, "съхранявайки принципите на нравствеността". Видният юрист препоръчва

примера на Европа, който би довел и на Изток до появата на "нова жена : сестра на мъжа, другарка на съпруга, възпитателка на децата и продължителка на рода". За да се постигне тази възвишена цел, трябва да бъде премахнато фереджето, символ на глупост и знак на унижение, да се ограничи полигамията, да се наложи участието на съдия при развода, вместо практикуваното едностранно прекъсване на брачната връзка от съпруга. Освен това, необходимо е да се даде достъп на жената до образованието, да се съдействува за нейното активно участие в обществения живот. Своите предложения египетският деец подкрепя както с догматични, така и с научни доводи. Той отбелязва, че носенето на фередже /с изключение на жените на пророка — знак за тяхното особено място/ не е било практикувано от арабите през ранния ислям, а впоследствие е наложено под чуждо влияние. Затова К. Амин се обявява за неговото отстраняване. Той посочва също, че от научните изследвания се вижда, че между двата пола няма различия доказващи неравностойни качества, които да обуславят подчиненото положение на жената. Издигнатият лозунг за еманципация, поставените задачи и тяхната обосновка показват, че К. Амин е привърженик на буржоазно-либералния идеал за разрешаването на женския въпрос. Възгледите на египетския юрист предизвикват буря от негодувание, а улемите от ал - Азхар го обвиняват във вероотстъпничество.

След Първата световна война египетската жена застава на челно място в движението за еманципация в мюсюлманския свят. Тя участва в революцията от 1919 г., а през януари 1920 г. се създава и "Централен комитет на жените-уафдистки". Под негово влияние се изграждат комитети в цялата страна, които подпомагат дейността на главната националистическа партия "Уафд" в борбата срещу британското присъствие. През 1923 г. деятелки като Худа Шаарауи, Сеза Набарауи и др. създават "Феминистки съюз на Египет". Очертава се тенденцията с участието в борбата за национална независимост жената да печели все по-значително място в обществения живот.

В периода между двете световни войни, идеите на Касем Амин се доразвиват от общественици като египтяните Мансур Фахми,

Мохамед Хейкал, Т. Хусейн, тунизиецът Тахар Хадад и др. М. Фахми педира, че с появата си ислямът е дал на жената права, които никога не е имала дотогава. Но последвалите наслоения и традиции, нямали нищо общо със суната и шариата, довеждат до нейното неравноправно положение. Според Фахми напредъкът на мюсюлманското общество ще издига жената, осигурявайки ѝ равноправие, което не противоречи на принципите на исляма. Преобладаващата част от реформаторите настояват за подобряване на положението на жената в името на хармонията на ислямското общество. Друга част, макар и с уговорки, оспорва някои основни шариатски постановки като наслоения, които не отговарят на ранния ислям. Модернистите, естествено, са по-крайни. Тахар Хадад настоява шариатският развод да се отмени, заявявайки, че традициите и съществуващото законодателство правят жената съвсем беззащитна.

Различните позиции по женския въпрос сред реформаторското движение показват колко все още мюсюлманското общество е в плен на традициите. Наред с египетските мюфтии и улеми, твърдящи, че "жената означава по-малко, отколкото мъжа", дейци като алжирският реформатор Абдулхамид бен Бадис не се противопоставят на полигамията и обявяват, че в името на своята ислямска самоличност жената трябва да носи фередже. В разгорелите се спорове всеки опонент привежда доводи от Корана и суната, използвайки тяхната непоследователност и не съвсем ясни формулировки. Женският въпрос не е поставен с цялата му острота пред широката общественост, феминисткото движение обхваща отделни прослойки от интелигенцията. Жените от низините, в плен на невежеството и консерватизма, отрудени и експлоатирани, не са в състояние да се надигнат в защита на своите права, нито срещат подкрепата на своите братя, съпрузи и деца. Спъваният от религиозната закостенелост процес на осъзнаване на жената сериозно ограничава напредъка на мюсюлманското общество.

РЕАКЦИЯТА НА "УМЕРЕНИТЕ" РЕФОРМАТОРИ СРЕЩУ МОДЕРНИЗМА

Навлизането на модерните и техните идеи в общественото-политическия живот предизвиква разнообразни реакции. Последователите им не са твърде многобройни, но тъй като са предимно сред интелигенцията възгледите им получават чувствителен отзвук. Срещу модерните се обявява както традиционното духовенство, така и тази част от реформаторите, която остава на по-умерени позиции. Най-видният представител на това течение е сириецът Рашид Рида /1865-1935 г./. Той е така потресен от модернизмото "продължение" на реформаторските възгледи, че се обявява дори срещу общия "първоучител" Абду, обвинявайки го, че е направил редица идейни отстъпки. Те са породили опасността доктрината да се развива в насока, която превръща ислямското общество в светско, а вярата — в личен въпрос. Тази опасност, вече възпята в мислите на Али Абдел Разик, Таха Хусейн и техните последователи, "чистите" реформатори, оглавени от Рида считат, че трябва да бъде предотвратена.

Р. Рида развива публицистична дейност чрез известното списание "ал-Манар" /Фар/. В своите статии той се противопоставя по същество и на едно от основните искания на реформаторите за отварянето на вратите за иджтахад. Подобно на традиционалистите и Р. Рида влиза в противоречие с действителността, непрекъснато показваща несъвместимостта между догмите от традиционното наследство и изискванията на новото време. За да се защити, Рида прави по-разширено тълкуване на иджтахада, като го счита за съждение, обхващащо както фикха, така и шариата. Следователно, касае се за тълкуването на основните, божествени по произход мюсюлмански принципи. Според него, тази стъпка не следва да се предприема, тъй като хората, наследили праведните прадеди, не са способни да създадат по-съвършени от тях неща. Като довод Р. Рида извежда и вложената още в проповедите на пророка идея за естествената тенденция към отдалечаване на хората от божествените препоръки. Като призовава за тяхното съхраняване чрез при-

държане към изложените през ранния ислям ценности, сирийският реформатор се обявява в защита на традицията за следване на благочестивите прадеди, /салафия/, с което неизбежно достига до консервативните позиции на мнозинството представители на ортодоксалното духовенство.

Рашид Рида взема отношение и по особено вълнувания мюсюлманите въпрос за халифата. През 1922-1923 г. той публикува в "ал-Манар" труда си "Халифатът, или великият имамат", в който прави апология на исляма като религия и като обществена и политическа система. Според автора, без единно религиозно-политическо върховенство мюсюлманското общество не може да просъществува и възвръщането на миналата слава на уммата е възможно само чрез възстановяването на халифата.

Дългогодишната дейност на Р. Рида оказва значително влияние върху мюсюлманската мисъл в периода между двете световни войни. Той е най-изявеният представител на т.нар. от З. Левин "умерен традиционализъм" в реформаторското движение, на "средния път" в съвременния ислям.²⁶ Тази идейна тенденция преобладава с центриската си позиция сред мюсюлманските богословски кръгове и сред значителна част от обществеността.

ОТНОШЕНИЕ КЪМ СОЦИАЛИЗМА

Докато първите реформатори са съвременници на разгръщащото се в Европа социалистическо движение, второто поколение живее в променена обстановка. То е свидетел на започналото осъществяване на социалистическия идеал за равенство, на първите стъпки на обновление на света чрез прилагане на революционна научна теория. Ехото от Октомври 1917 г. намира все по-широк отглас и в мюсюлманските страни.

В периода между двете световни войни почти всички видни мюсюлмански мислители, литератори, обществени и политически дейци вземат отношение към социализма, следят извършващите се в

Съветския съюз преобразования, разискват неговата външнополитическа дейност. Страстно осъждащият капиталистическите порядки, М. Икбал посвещава възторжени стихове на започналата с победата на Октомври нова ера. Туниският деец Т. Хадад гледа със симпатия на съветския опит. Едновременно с това, като продължение на хилядолетната борба между материализма и идеализма, противоречието между исляма и научния социализъм не може да не излезе наяве. Кристализирайки в обществено-политическата практика, то придобива все по-остри форми. По този повод и М. Икбал не си прави особени илюзии: "Ако болшевизмът плюс Аллах е почти идентичен с исляма, пише той, аз не ще се изненадам ако с течение на времето, или ислямът погълне Русия, или Русия исляма".²⁷

В създалата се нова обстановка започват да се очертават и съвременните тенденции на ислямска оценка и отношение към социализма. По своята класова същност тези тенденции са различни. Често те са и вътрешно противоречиви поради нееднаквите, дори противоположни интереси и възможности на обществените им носители. Определяща е тяхната обща и характерна черта, че се основават на ислямската догматика, която е главната призма, пречупваща погледа им върху социализма и неговата практика.

Важен факт е, че в преобладаващата си част различните възгледи се фокусират около концепцията за "ислямски социализъм", която излиза на все по-преден план. В новите условия, тя в определена степен отразява противоборството между прогресивните и реакционни тенденции на обществената сцена. Тя вече пряко се влияе от идеите на пролетарския и непролетарския социализъм, разпространяващи се сред мюсюлманската интелигенция и по-широки среди от населението. Издиганите под "социалистически" етикет концепции изразяват както различните интереси на техните носители, така и конфликтите помежду им в условията на бурни обществено-политически процеси.

Пример за обличане в одеждите на ислямския социализъм на типично буржоазни идеи са възгледите на Агус Салим. Видният деец на "Сарекат ислям" обявява чуждия капитал за "греховен", а борба-

та срещу него за "свещена и социалистическа". Прокламирайки, че самото отстраняване на чуждото господство и присъствие ще доведе до справедливо общество, а оттук и до тържеството на ислямския социализъм, Агус Салим води упорита борба срещу "безбожничеството" на индонезийските комунисти, упреква ги от националистически позиции, че "не признават отечеството" и ги осъжда, че с учението за класовата борба сеят ненавист между мюсюлманите.

За разлика от буржоазните идеолози, дейци като Х.О.С. Чокроаминото /1882-1934 г./ считат, че след постигането на независимост социализмът може да се осъществи само след като индонезийците бъдат изравнени в имуществено отношение, формула, която въпреки външния си радикализъм остава твърде неясна. В своята известна книга "Ислямът и социализма" /1924 г./ Чокроаминото твърди, че осъществяването на ислямските предписания срещу лихварството, ограничаването на прекомерното обогатяване и закятът ще могат да доведат до социално равенство. Видният индонезийски деец развива и концепция за "народна държава", в която властта принадлежи на трудещите се и се охранява от съставена от техни представители армия. В концепцията ясно личи влиянието на идеалите и постиженията на Октомврийската революция. От друга страна, Чокроаминото вижда класовата и подтисническа същност на буржоазната държава и отхвърля "демокрацията на Запада" като модел за бъдеща независима Индонезия. Крачка напред в сравнение с Афгани е съзирането на общите интереси на националноосвободителното и международното работническо движение. Чокроаминото посочва, че водената от пролетариата борба срещу капитализма отговаря на интересите на националноосвободителното движение, откъдето произтича и възможността за единодействие. Но тази перспектива веднага преминава на по-заден план пред опасенията, че борбата за национално освобождение може да бъде оглавена от индонезийските комунисти.

Възгледите на дребнобуржоазните радикали за ислямския социализъм, представляват нов момент в идейното развитие в страните на Изтока. Те изразяват интересите на онеправданите и експлоатирани

трудова маса, но отвращението от капитализма и симпатиите към социализма съвсем не означават възприемане на неговите основни идеи. Във възгледите на този тип дейци, които Ленин характеризира като "мечтатели-интелигенти", дребнособственическите възжеления за социална справедливост се преплитат с привързаността към частната собственост. Техният протест срещу експлоататорите се допълва с утопичната надежда, че след изгонването на "чужденците" чрез прилагане на мюсюлманската етика и предписание "сгрешилите" правовеерни ще могат да бъдат накарани да се поправят, че социалистическият ислямски идеал може да бъде постигнат най-вече чрез убеждение.

Очерталият се между двете световни войни дребнобуржоазен вариант на ислямския социализъм, въпреки слабостите си, при понататъшното свое развитие ще се окаже способен да разреши някои задачи на обществено-политическото обновление и издигане на мюсюлманските страни. Представителите на буржоазната тенденция ще преминават на все по-десни и реакционни позиции, а лозунгите им ще се слеят с издигнатите от феодалните кръгове призови на краен антикомунизъм и враждебност спрямо демократичните и прогресивни сили. И в двете интерпретации на ислямските социалисти е налице стремежът към търсене на "среден път", чрез който да се преодолеят както експлоатацията и подтисничеството на капитализма, така и атеизмът и "диктатурата" на социализма. Наследена от Афгани, тази средна линия ще заема все по-видно място, за да се превърне във ведуща.

Линията на "социалистическа" интерпретация на исляма започва да се налага и сред тези мюсюлмански духовници, които възприемат позицията на сътрудничество със съветската власт. В трудните години на нейното утвърждаване те призовават населението да се присъедини към Съветите, за които твърдят, че осъществяват идеалите, заложени в Корана. Възприетата линия води до подчертаване на егалитарните и демократични тенденции в ислямската доктрина и осъжда всички, съпротивляващи се на социалистическите преобразования и строителство. Така част от духовниците в Средна Азия подкрепят борбата срещу басмаческата контрареволуция, а започналата през 1925 г. позем-

лено-водна реформа определят като напълно съответстваща на шариата и на нуждите на населението. Нейните противници се обявяват за врагове на Аллаха и ненавистни за пророка Мохамед. Започва да се очертава и линията към придаване религиозна законност на съветската власт, като извършваните от нея изменения се представят като дар на Аллаха. В хода на Великата отечествена война, на конгрес в Уфа през 1942 г. представители на мюсюлманското духовенство се обръщат с призив към правоверните от Съветския съюз с всички сили да се борят срещу фашисткия завоевател както на фронта, така и в тила, в името на своята родина.

С извършените от съветската власт преобразования в упорита борба сред мюсюлманското духовенство се очертава и налага тенденцията за приспособяване към социалистическата действителност. Нейното утвърждаване не означава, че носителите ѝ извършват "сближаване" на исляма с научния социализъм. Това преди всичко е процес на радикална в социално отношение модернизация, която ще стане определяща за възгледите на мюсюлманското духовенство в Съветския съюз през следващите десетилетия.

Основна характеризираща исляма черта в периода между двете световни войни е "трудното съжителство" на реформация, традиционализъм и модернизъм. Ислямската доктрина влиза в още по-остро състиковане със съвременността. На фона на проличаващата склероза на традиционната идеология, модерните предприемат сериозни опити за преодоляване на консерватизма. Под влияние на задълбочаващия се конфликт на мюсюлманския свят с колониализма и победата на великия Октомври рязко се засилват антиимпериалистическите и егалитарни тенденции. Въпреки бурния обществен кипеж, все още мнозинството правоверни продължават да са привързани към традициите, само малка част възприема идеите за модернизация. Нейните носители, почувствували нарастващата изолация от масите, скоро правят завои за връщане към "непреходните мюсюлмански ценности". "Обръщането" назад има голямо значение за по-нататъшното развитие на ислямската доктрина. На преден план в общественно-идеологическите процеси все

повече излизат низините, налагайки както своята интерпретация на миналото и настоящето, така и концепциите си — възделения за бъдещето на мюсюлманския свят:

МЮСЮЛМАНСКИЯТ СВЯТ В НАШИ ДНИ

Победата на Съветския съюз и демократичните сили във Втората световна война, оформянето и укрепването на световната социалистическа система са най-главните исторически събития и фактори, които насочват съдбата на човечеството през последните десетилетия. Определяща черта в неговата еволюция стана превесът на силите в полза на демокрацията, прогреса и социализма.

Превръщането на социалистическата система в решаващ фактор за общественото развитие и засилването на вътрешните противоречия на капитализма се съпровождат с небивало раздвижване в Азия и Африка. Борбата за независимост на народите от колониалния "тип" на империализма придоби глобален размах. За две-три десетилетия съчетаването на социалистическите с националноосвободителните революции помете колониалната система на капитализма. На мястото на бившите колонии и зависими територии и в мюсюлманския свят се появяват нови държави. Разширяването и укрепването на антиимпериалистическия фронт дава подтик много от тях да отхвърлят капиталистическото развитие и да поемат пътя на социалистическата ориентация. Лениновото предвиждане, че движението на народите за национално освобождение ще се обърне и срещу капитализма като обществен строй започна да се осъществява във все по-широки мащаби. ²⁸

И в наши дни определящ фактор за състоянието на исляма като религия и доктрина е общественно-политическата обстановка, в която той е съществен идеологически елемент. След Втората световна война нейната многоликост и противоречивост още повече се задълбочават. Мюсюлманският свят стана феномен на едновременното съществуване на икономически и социални отношения, присъщи на всички исторически формации: от остатъците на родовообщинния строй, до

елементи на социализма. В по-голямата си част те са в своеобразно равновесие. Нито един от присъщите им икономически сектори още не може да се наложи изцяло и да утвърди определен обществен строй в значителни ареали от мюсюлманския свят като окончателно отстрани отживяващите. Динамичното равновесие, със забележима насоченост към напредъка, обуславя преходното състояние в тези зони и ареали. То стана всъщност форма на упорита схватка за избора на пътя, който води към утвърждаване на една от двете съвременни алтернативни формации на капитализма или социализма.

След постигането на независимост, през последните десетилетия всяка мюсюлманска страна пое и следва с различна последователност и успех път на развитие, чиито характер и последствия очертават определена общественно-икономическа насока. Прокапиталистическа или със социалистическа ориентация, тя довежда до значителни разграничения помежду им, още повече, че направеният избор неизбежно се насочва в руслото на основния конфликт на съвременността. Диференциацията и нарастващите различия обаче все още трудно надделяват над общото и свързващото мюсюлманските страни, над присъщите им черти, които определят характера на тяхното състояние и спецификата на водещата се класова борба.

Основното сходство между мюсюлманските страни е съществуващата хетерогенност на икономическите сектори и отношения. ²⁹ Тя обуславя тяхната изостаналост и наличието на най-разнообразни обществени групи. Сред тях работническата класа, градската и селска буржоазия, цивилната и военна интелигенция са от съвременен тип и имат най-широки исторически възможности. Най-многобройни са класите и слоевете от промеждутъчен тип: дребната буржоазия, пауперизираният полупролетариат и лумпенпролетариатът, които се характеризират с голямата си устойчивост. Присъщи и на докапиталистическите формации, те се съхраняват както при капитализма, така и при социалистическата ориентация. Освен тези доскоро познати и у нас групи, в мюсюлманския свят са налице класи и слоеве от докапиталистически тип: бедуини и селяни, намиращи се в патриархална зависимост от

племенната върхушка. С утвърждаването на капиталистическите отношения те са обречени на "доизживяване". Съществена тяхна черта обаче е, че тук те проявяват "жилавина", че експлоататорската им прослойка слиза от обществено-политическата сцена със забавени темпове.

Замъглените граници между отделните слоеве, тяхната подвижност водят до "странно поведение" на познатите ни обществени групи. Те могат бързо и на пръв поглед неочаквано да променят социалната си тежест и позиции, да защитават упорито неприсъща, дори противоречаща на интересите им идеология, да влизат в остри конфликти с обективните си класови съюзници, да се противопоставят на историческия процес. Така в националноосвободителната борба активно участват и социални групи, свързани с традиционните порядки. Те носят положителния идеал за независимост, но след постигането ѝ не всякога са в състояние да действуват като позитивен фактор за по-нататъшното развитие, превръщат се в препятствие, заемат реакционни политически позиции. Възникват големи трудности не толкова за изследователите на мюсюлманското общество, колкото пред тактиката и стратегията на неговите прогресивни и демократични сили.

Извършващите се в мюсюлманския свят сложни процеси предизвикват чести политико-идейни метаморфози, които изключват шаблонна интерпретация на поведението на редица социални групи и налагат трезв конкретен подход. В мюсюлманското общество за разлика от "класическите" варианти, преплитащите се неантагонистични и антагонистични сили не се противопоставят "еднолично" само на класовите си антиподи. Основното решаващо сблъскване между старото и новото често настъпва между класи и слоеве, свързани с различни сектори и отношения, което определя характерната особеност на класовата борба в съвременния мюсюлмански свят, а именно нейната "двупластовост". Двете равнина, на които тя протича — вътре и извън рамките на даден икономически сектор и политически отношения, водят до деление и групиране на класи и слоеве в сложни коалиции. Решението на конфликта между коалициите води до нееднакви последствия, предлага на пръв поглед неочаквани пътища за по-нататъшно обществено-политическо развитие.

Друга характерна черта на обстановката в мюсюлманския свят е, че класовите противоречия, въпреки своята острота и антагонизъм, често продължават да се прикриват от псевдопротиворечия, дължащи се на второстепенни фактори. В Ливан различията между мюсюлмани и християни придават на гражданската война от средата на 70-те години външните черти на религиозен конфликт. Десетилетия наред в Ирак и Иран се води борба между араби и кюрди, между перси и азербайджанци, между сунити и шиити. Судан стана арена на остри расови стълкновения между арабското и негроидното население, също както в Нигерия е налице съперничество между мюсюлманския Север и Юга с неговата мозайка от християнски и анимистични вярвания. Сходни са конфликтите между берберите и негрите в Мали и Чад, между своеобразната каста на "слугите" /ахдам/ и останалите трудови низини в Йемен, между различните племена в Индонезия и Малайзия, между бенгалци и пенджабци, довело и до отделянето на Бангладеш от Пакистан, и т.н.

Преходното обществено състояние на мюсюлманския свят определя спецификата на историческия тип държавност, съществуваща понастоящем в него. Тя се изяснява с факта, че съперничеството и борбата между различните успоредни и противодействащи социално-политически сили все още не е завършила с окончателно надделяване на една от тях, което да придаде и категоричен облик на държавната власт и политическите порядки. Държавната власт по своя характер може да бъде определена като патриархално-буржоазна /Камерун, Мавритания/, феодално-буржоазна /Саудитска Арабия, Оман/, буржоазно-феодална /Кувейт, Мароко, Йордания/, буржоазно-патриархална /Индонезия/, буржоазно-традиционна /Египет, Пакистан/, на социалистическа ориентация /Алжир, Народно-демократична република Йемен, Афганистан/. Класификацията, твърде условна и подвижна, все пак дава известна представа за цялата разнolikост на политическото устройство, институциите и живота в един ареал, където първа задача на конституцията на всяка държава е да прокламира привързаността към исляма.

Обществено-политическата обстановка в мюсюлманския свят оказва решаващо въздействие върху идеологическата надстройка и преобладаващата нейна черта — ислямската религия. Изключително пъстрата гама от общественно-политически движения довеждат както до взаимно проникване на сходни, така и до причудливото смесване на коренно противоположни идеологии. Многостраниното и разнопосочно влияние, проникване и синтез се извършват под покривалото на исляма, разясняват се с доктриналните му постановки, посочват се като автентична негова същност или интерпретация. Но претенциите не могат да прикрият основното: под външното единство на ислямската доктрина личи небивала многоликост и поляризация.

Социално-политическите промени се съпровождат с явления, които оказват съществено влияние върху религиозното съзнание. С разширяването и задълбочаването на контактите влиянието на външния фактор, на световния социализъм и на империализма върху мюсюлманския свят се засилва. То засяга и идеологическия конфликт между съперничаещите си общественно-политически сили. Всяка в различна степен възприема или отхвърля "чуждата" буржоазна или пролетарска идеологии, използва ги в подкрепа на собствените и оборване на противниковите концепции. В разбиранията на отделните групи продължава да преобладава ислямският елемент, но той е принуден да "попи-ва" чуждите, както никога досега.

РЕФОРМАТОРИ, ТРАДИЦИОНАЛИСТИ И МОДЕРНИСТИ.

СЪСТОЯНИЕ И ИДЕЙНИ МЕТАМОРФОЗИ

Настъпилите след Втората световна война промени в съотношението между различните обществени групи и политическите сили влияят върху насочеността, практическата значимост и ролята на техните концепции. Решаващо е и тяхното въздействие върху вече изявилите се в исляма течения и тенденции.³⁰

Традиционалисткото течение съхранява позициите най-вече сред привилегированите си носители — феодално-монархичната върхуш-

ка и близките до нея богословски кръгове. То продължава да се ползва с влияние сред свързаните с докапиталистическите отношения и традиционни порядки изостанали маси. Неговият основен лозунг за борба с "неверието" и предотвратяването на греховния "упадък на вярата", цели да консервира старите отношения и привилегии. Враждебността към всякакви социални нововъведения се концентрира в антикомунизма. В борбата срещу прогресивните и демократични сили неговите носители естествено влизат в сътрудничество с империализма и използват неговия идеологически арсенал, с което се засилва тяхната реакционна роля.

Реформаторското течение и най-вече неговото изразяващо предимно буржоазните интереси ядро показва отново своята ограниченост. Неговите носители са неспособни да осъществяват обещаващите и належащи социални и политически преобразования, да постигнат решителен напредък в обществения живот, да разработят отговаряща на изискванията на съвременността идейна програма. Мюсюлманската буржоазия излиза на предни политически позиции, когато в световно-исторически план вече е консервативна, отживяваща сила. Днес тя активно^о се противопоставя на прогресивните и демократични промени. Враждебна на социалните възжеления на широките народни маси, тя не се колебае да влезе в сътрудничество с феодалните кръгове. Тази политическа стъпка намира идеологически израз в сближаването на редица постановки на буржоазното реформаторство с традиционалистските концепции, в тяхното примесване в практиката. Засилващите се реакционни страни на буржоазното течение го лишават от трайна перспектива, но неговото, съчетано с традиционалистското, влияние все още преобладава сред широки слоеве от населението.

Раздвоение настъпва и сред модернистите. Малка част правят допълнителна крачка напред към светските възгледи. Те вече не се занимават само с философията и религията както Икбал, а подхождат към миналите и съвременни проблеми на рационализма както всеки немюсюлмански мислител. По-голямата част от модернистите обаче се разочароват от отблъскващите и антихуманни черти на буржоазната

действителност. Разочарованието и протестът неизбежно ги карат да се обръщат към възжеланията на широките маси, процес, довел до своеобразно "прераждане" на модернизма. Представителите на този "неомодернизъм" възприемат положителните моменти на реформаторството и модернизма, като по същество ги подчиняват на актуални политико-социални задачи. Обосновани наред с другото и с привързаността към ислямските идеали, тези задачи изразяват както стремението към съхраняване на собствената духовна самоличност, така и националистическите, антиколониални и утолично-егалитарни възжелания на широките низини.

Изживяваните от мюсюлманските маси дълбоки сътресения и кризи неизбежно насочват техния протест в руслото на религията. Оформя се динамично течение, следващо бунтарството и социалния радикализъм, месианистичните надежди и жертвоготовността на крайните и преследвани секти. Под лозунга за подчинение само на Аллах и осъществяване на неговата справедливост, то отхвърля налагания "отвън" греховен начин на живот, раздвижва широките низини, като триумфира в Иран с победата на антимонархичната революция. Идеолозите и ръководителите на това течение издигат за идеал ранния ислям, считайки че единственият спасителен път е правоверните да следват проектираните в перспектива стъпки на прадедите.

Охарактеризираната като фундаментализъм и постоянна във всички религии тенденция за обръщане към миналото е присъща на средновековното мислене. За него всяко нещо колкото е по-древно, толкова е по-истинско, по-близко до божественото откровение, до неговото автентично тълкуване и приложение. За разлика от реформаторите от миналия век, ползували фундаментализма от прагматични съображения, за влияние и престиж, сега под сходна форма се издига радикална по насоченост и съдържание политико-социална концепция. В нея вземат връх редица взаимствувани от традицията и утопични за съвременността черти, което дава основание цялото течение да се охарактеризира като "неофундаменталистко". Като влиятелно крило се изявяват и т.н. "мюсюлмански прогресисти", съчетаващи привързаността

си към ранния ислям с демократични социално-политически искания.

Теченията на традиционалисти и неофундаменталисти, на реформатори и неомодернисти са социално нееднородни, което обуславя и идейната им пестрота. Те се делат на тенденции и крила, обединени най-вече около политически платформи, видни лидери и изявени идеолози. Различията и нюансите между тях изпъкват при тълкуването на мюсюлманската доктрина, в нейните аспекти — апологетични, полемични и програмни.

Насочената към правоверните религиозна апологетика продължава да има за главна цел да укрепва привързаността им към исляма, да подхранва увереността, че неговите предписания и идеали са висша божествена благодат. През последните десетилетия се обръща все по-голямо внимание и на пропагандата сред немюсюлманите. И в двете насоки съобразяването с общите апологетични цели се съчетава с конкретни задачи според характера и равнището на публиката. Очертаният се диференциран подход неизбежно оказва влияние и върху самата ислямска доктрина, като задълбочава разнообразието и поляризацията в нейната интерпретация.

Съвременният етап на бурни промени, навлизането в идейно-политическия живот на многобройни разнородни сили, качественият скок в науката и информатиката извеждат на преден план проблема за "съвместното съществуване" на най-разнообразните тълкувания на доктрината, всяко от които претендира за автентичност. През последните десетилетия отново излиза на преден план искането на реформаторите да се разкрият "вратите" за иджихад. Мнозинството течения смятат, че по този начин ще се разрешат стоящите пред съвременния ислям проблеми, но всяко от тях препоръчва "вратите" да се "отворят" в различна степен. По този начин се увеличават възможностите за нагаждане на мюсюлманската доктрина. Теолозите получават сериозен довод в твърденията си, че ислямът изцяло е способен да даде позитивен отговор на всички проблеми на съвременността.

Наред с разкриващите се възможности за интерпретация, повечето ислямски апологети продължават да пропагандират достойн-

ствата на исляма най-вече с традиционни средства. Главно място заема възхвалата на божественото откровение — Корана, като "слово на Господаря на световите, създателя на езиците". Апологията се подкрепя и с почерпени от традицията твърдения, че Коранът е по-скъп на Аллаха от "небесата, земята и всичко, което се съдържа между тях". Професорът по богословие в Анкарския университет Сюлейман Атес заявява, че в съдния ден словото божие ще се появи отново като застъпник за всички, които са били свързани с него.³¹ И сега, както през цялата история на исляма Коранът се провъзгласява за основен закон на вселената, за определящ живота и окончателната отвъдна съдба на човека фактор.

Очертаната роля на Корана определя и придаваното му място и значение за вярващите като осъществявана чрез словото връзка с Аллаха. Египетският богослов Абделхалим Ауис счита, че рецитацията на Корана е в състояние и в наши дни да предизвика сред правоверните чувствата, изпитвани от сподвижниците на пророка, приемащи чрез неговите уста божественото слово. Всеки мюсюлманин трябва да го чете с такава благочестивост, като че сам получава откровението на Аллаха. Мистичната насоченост на тази препоръка не буди съмнение, но показва и стремежа към актуална обосновка и въздействие.

Разбира се, при един съвременен анализ, апологетичното представяне на Корана неизбежно "увисва". За да избегнат неудобствата редица реформатори разработват по-приемливи от рационална гледна точка обяснения. Важна тяхна страна е по-убедителното обосноваване на съотношението между Корана и суната. Съвременните теолози посочват, че Аллах чрез Корана предоставя на човечеството "пълнен закон за живота". Но те подчертават и значението на мисията на Мохамед, в която предаването на божественото слово се съпровожда с неговото разяснение и приложение в живота. Затова появата, същността и целите на исляма могат правилно да се разберат, само ако Коранът се разглежда като едно цяло с поученията и деянията на пророка.

Тясното свързване на Корана със суната поставя и проблема за многобройните техни интерпретации. И тук реформаторите се

стремят да прибегват до рационално допустими обяснения. Според тях щом различните тълкувания съответствуват на основните мюсюлмански принципи, те не следва да се отхвърлят, т.е. нюансите и различията не трябва да довеждат до остри противоречия и сектанство. Постановката изразява стремежа на съвременните апологети да утвърдят с помощта на суната авторитета на Корана. Личи и загрижеността да не се допускат "крайни" интерпретации на догматиката, които да изменят самото нейно религиозно съдържание. Авторитетът на Корана се утвърждава чрез по-голямата гъвкавост, конкретност и разнообразие в трактовките на суната. Целта е да не се допусне, в духа на модернизма и на християнството, днес Коранът да бъде сведен до книга за молитви. Той трябва да остане авторитетно слово божие и да продължава да играе основна /както е видно, интерпретирана различно/ роля в уммата.

Наред с пиетета към Корана, съвременните теолози считат за важно задължение следването на суната. Без да е на равнището на кораничното, влиянието на хадисите се сравнява с излъчването на звездите, окъпани в блясъка на луната. Коранът и хадисите се сочат като решаващи фактори, извисяващи индивида и уммата. "Коранът и традицията на пророка, заключава А. Ауис, са в състояние да предоставят на мюсюлманина през всеки етап от неговата история възможността да заеме отново мястото си във "вляка" на цивилизацията. Това е, защото те му предоставят непрекъснато подновявана храна, която отговаря и на неговата природа на всеки етап от духовния прогрес, който е в състояние да достигне".³² Връзката със священото писание и със свръхестественото се очертават като непрекъснато възраждащо уммата спасително средство.

Апологетиката на ислямската умма не може да отмени проблемите на нейното вътрешно доктринално единство. През последните десетилетия острият конфликти и антагонизми между сунитското и шиитско направления стихват, но в отделните страни често избухват съперничества, последователите на отделни неортодоксални секти са подложени на бойкот и дискриминация. За да се преодолее това вече считано за нетърпимо положение, съвременните богослови, следвайки

панислямистките призови на реформаторите, настояват да престанат конфликтите и разногласията между различните направления, секти и течения. Като основа за единението се сочи общото почитане на Корана, съхранените главни линии на обрядност и традиции, чувството за принадлежност към "мохамедовата умма". В тази насока освен честите срещи заслужава да се отбележи дейността, въпреки приливите и отливите, на "Дружеството за сближаване между сунити и шиити" с центрове Кайро и Техеран. Създадено в края на 40-те години, то се активизира в началото на шестдесетте, когато по инициатива на видния ирански аятолах Боруджерди се провеждат срещи на негови шиитски емисари с ръководството на ал-Азхар.³³ В разговорите участва и известния шейх М. Шалтут и страните постигат договореност за по-нататъшно укрепване на връзките, за съвместна борба с колониализма, посочен като сила, "използвала религиозните различия цели десетилетия". След иранската революция по понятни съображения египетската страна ограничи дейността на Дружеството. Претенциите, че аятолах Р. Хомейни като "имам на народа" изразява волята на "скрития" дванадесети имам предизвикват възмущението на сунитските богослови, придържащи се към аксиомата за Мохамед като окончателен "печат" на пророческата проповед. Вековният догматичен конфликт в новата политическа обстановка пак се активизира.

Идеята за ислямско единство преминава и на политическата сцена. Възкресена е идеята на А. Кауакиби за използване на ежегодното поклонение в Мека за срещи, на които мюсюлманските политици и държавници да координират своите действия. До институционализиране на тези срещи не се стигна, но те се провеждат твърде редовно и на тях се обсъждат най-вече проблеми на разногласията не на доктринална, а на чисто политическа основа. Поклонението в Мека стана известно и с честите инциденти и сблъсквания между крайно равностните последователи на различни направления и секти. В наши дни особено възмущение предизвикват изявите на шиитските ирански пропагандисти.

Най-значителна крачка след Втората световна война представлява опитът за единение на междудържавна основа. Те започват още

през 1949 г. със свикването по инициатива на Пакистан на Всемюсюлманска конференция. На проведените в Карачи срещи през 1949 и 1951 г. участвуват представители на няколко десетки държави. Достига се до решението конференциите да бъдат признати за постоянно действащ орган на мюсюлманските страни. Настъпилата в националноосвободителното движение поляризация временно парализира дейността й. През 1964-65 г. саудитският крал Фейсал издигна лозунга за Ислямски пакт с явна проимпериалистическа насоченост. Към предложението се присъединяват само иранският шах и мароканският крал, като прогресивните сили му се противопоставят решително и то бе осуетено. Израелската агресия през 1967 г., довела до окупирането на Ерусалим, опожаряването на мюсюлманската светиня – джамията "ал - Акса" става повод за възраждане на идеята за мюсюлманско единство. В новите условия тя се материализира в основаната през 1969 г. организация Мюсюлманска конференция, вече очертава се като фактор на международната арена.

Засилването на единодействието и сътрудничеството между мюсюлманските страни се ускорява от качествено новото по мащаби общо разширяване на връзките между различните народи и цивилизации. Тази обстановка влияе също и върху отношенията между религиите. И ислямът не остава настрана. През последните десетилетия редица негови дейци осъществяват контакти с представителите на други вярвания, най-вече с християните-католици. С известната си декларация от 1965 г. "За отношенията на църквата с нехристиянските религии" Ватиканът също направи необходимата стъпка към диалог. Първоначално отзвукът е най-силен сред шиитите. Иранският теолог Рухани, назначен за официален представител на шиизма в Европа, се среща през март 1966 г. с папа Павел VI. На срещата се обсъждат пътищата за установяване на тесни връзки между двете религии и е постигнато единомислие по редица основни въпроси, включително за взаимното изучаване на двете доктрини. То трябва да засили тяхното опознаване и да доведе до изглаждане на споровете.

Характерен момент във връзките е проведеният в Триполи през 1976 г. Семинар на ислямо-християнския диалог. Организиран по инициатива на либийското ръководство, в него участвуват религиозни лица, богослови и учени от над 70 страни. От разискванията и приетото обръщение, от работата на създадения либийско-ватикански комитет за диалог и от последвалите симпозиуми в Малта, Палермо, Париж /ЮНЕСКО/ и др. проличават редица белези на постигнатото компромисно единомислие.³⁴ Наред с основната привързаност към вярата в единния бог, мюсюлманските и християнски богослови апологетично прокламират религията като по-висша от всички идеологии даденост. Проличава и особено релефно очерталото се в наши дни основно разминаване помежду им. Докато християнските теолози разглеждат своята религия поради нейния "духовен аспект", като вдъхновител на идеологии, мюсюлманските настояват, че ислямът има силата да установи "система за живота и за обществото, валидна за всички времена и места".

Постигнатото единомислие и разграничаването имат общата цел да очертаят рамките на сътрудничество между двете религии, за да се съхрани тяхното влияние по света. Диалогът позволява да се утвърдят и настъпилите през последните десетилетия редица промени във взаимоотношенията им. Един от най-съществените моменти е признаването от християнските богослови на Мохамед за пророк на религия, основана на божественото откровение. Тази отстъпка се прави, за да бъде отстранен главния фактор за конфронтация в интерес на общото становище, че присъщите на исляма и християнството догмати са "източник на морални задължения и основен регулатор на поведението на индивидите, общностите и държавите", че религията е основа за всяко истинско законодателство. Издигат се и призови за своеобразен единен религиозен фронт за борба срещу атеизма, считан и от мюсюлманските и от християнските богослови редом с престъпността, за най-голямата "разрушаваща младото поколение" злина.

Идеологическата кампания се съпровожда и от практическа дейност, като особено активна в тази насока е саудитската върхушка.

Тя открито подпомага борбата срещу прогресивните и демократични сили в Западна Европа, влизайки в съюз с най-реакционните клерикални кръгове. През 1976-77 г. Риад предоставя на правителствата в Париж и Рим, при съдействието на католическата църква, финансови облаги, за да се стабилизира икономическото положение и предотврати идването на власт на левицата, характеризирана като "оръдие на безбожния комунизъм и ционизъм". Саудитските емири и улеми са сред инициаторите на основаната през 1978 г. в Кайро "Международна организация за свобода на печата и информацията". Провъзгласената нейна цел — отразяване на настъплението на атеистичните доктрини и отстраняване на препятствията пред разпространението на религиозната литература, означава финансово подпомагане и съгласуване на водената от християнските и мюсюлмански апологети антикомунистическа пропаганда.

Обективната в наше време тенденция към спадане на религиозното влияние позволява да се предположи, че преодолявайки доктриналните спорове и отминавайки разногласията, линията на сътрудничество и единодействие на клерикална основа ще продължи. Характерно е, че много съвременни мюсюлмански богослови и дейци са дори готови на известни отстъпки, при търсене на елементи сближаваща исляма с останалите религии, най-вече с християнството. Немислим в периода на борбата срещу колониалното господство, този факт показва стремежа към приспособяване и използване на обстановката. Този стремеж се изявява вече дори и в считаната цяло хилядолетие за запретена, за по-свободно тълкуване област на взаимоотношенията с немюсюлманите.

"НОВОТО" И "СТАРОТО" В ОТНОШЕНИЕТО КЪМ ФИЛОСОФИЯТА И НАУКАТА

Утвърждаваната и в наши дни изключителност на исляма, наред с проблема за връзката му с другите религии, налага да се търси и отговор за отношението към философията и науката. И тук криста-

лизира чувствителни различия, значителна част от които, наследени от миналото, придобиват измерения, отговарящи на направения от човечеството скок в откъсването от религиозните заблуди.

Повечето от съвременните реформаторски настроени теолози дават висока оценка на арабо-мюсюлманската философия и се гордеят с нейния принос в духовната съкровищница на света. Иракският учен Мохамед Хашими отбелязва, че под влиянието на рационалната мисъл ислямът успешно съперничи на останалите религии в идейно отношение. Докато хармонията е дала позитивни резултати, то враждебността към философията на надделялите традиционалистки среди е главната причина, предопредила стагнацията на мюсюлманското общество. Последвалата забрана да се използват в религиозната област достиженията на рационалните науки спира духовната дейност и културен подем. Очертаващата се стагнация се съпровожда с обръщане към интуицията, като средства за извисяване. Така се стига до надмощие на мистицизма, който възприема индуисткото пренебрегване на света и презрение към живота. Парализиращата рационалната мисъл пасивност предизвиква упадък на мюсюлманската цивилизация. Крушението на Багдад по ударите на Хулагу е само следствие от кризата, настъпила два века преди монголското нашествие. След този кратък анализ на миналите взаимоотношения иракският учен заключава, че "разумът и дейността са тези, които изграждат духа и всичко, което зависи от него".³⁵ Според него, те не са враждебни на исляма и само противопоставянето между тях е довело до трагични последствия. Следователно упадъкът може да бъде преодолян чрез възстановяването на хармонията помежду им.

На търсещото компромис течение се противопоставя крилото, което разглежда проблема от позиции, близки до традиционалистките. То счита, че именно запознаването с гръцката философия има пагубни последици за достигнатите успехи от мюсюлманите благодарение на Корана. Заблуждаващите се в нейните диалектични лабиринти мислители напускат вдъхновената от исляма практическа дейност и изостават в сравнение с Европа, която поема тази дейност и постига напредък.

Особено голяма е враждебността спрямо муатазилитите, философите като Фараби, Ибн Сина и особено към Ибн Рушд. На тяхната "интелектуална вкаменелост" египетският историк на исляма Али Сами Нашар противопоставя ашаритската доктрина. Според него тя представлява "върховно постижение на ислямския разум, говорещ от името на Корана и суната". Заключение е, че след ашаритите, мюсюлманите няма какво да правят "освен да следват тази школа и да я развиват през вековете съобразно с изискванията на бъдещите поколения".³⁶ Видно е, че именно тази проашаритска рецепта, осъждайки в духа на традиционалистите рационализма, вкаменява мисълта.

Продължаващото и в наши дни двуяко отношение към философията се дължи на нарастващото влияние на традиционализма сред консервативно настроените групи от реформаторите. Като осъждат перипатетичната философия заради нейните "грехове" в миналото, те заедно с традиционалистите затварят достъпа ѝ до обществото и в наши дни, твърдейки че истинското "възраждане" на уммата е възможно само при нейното ограждане от "чуждите" идейни влияния. Египетският автор на апологетични издания Ахмед Жунди категорично отбелязва, че мюсюлманското общество се нуждае от внасяната от Европа технология, но отхвърля всеки опит за сближение между западния начин на живот и мюсюлманската мисъл. "Нито екзистенциализмът, нито марксизмът не могат да се считат за науки или технологии. Това са само теории, опит, който може да успее, и не. Техният крах е неизбежен, защото не са в състояние да разберат човешката реалност, обединяваща разума със сърцето".³⁷ Мюсюлманското общество, според представителите на тези среди, не се нуждае в областта на метафизиката от никаква философия, след като религията му доставя всичко необходимо, заключение, което по същество повтаря интелектуалната ксенофобия на традиционалистското течение.

Консервативно настроените реформаторски среди, подобно на Р. Рида, правят крачка назад в сравнение с Д. Афгани и М. Абду. Други обаче, продължават линията на пионерите на Реформацията, стремейки се към компромис и позитивно взаимодействие с рационал-

ната мисъл. Не малко значение има и трезвото отчитане на съвременното състояние на мюсюлманския свят. Неговото "пробуждане от дълбокия сън", пише иранският шиитски теолог Х. Ансари, налага изменение на начина на мислене на мюсюлманите. Трябва да се възпитава обществото така, че да достигне състояние, при което хората биха получили "ясна представа за съвременния им свят". Тази представа обаче е възможна само ако се опират на "най-достойното и велико учение — ислямът".³⁸ Както преди един век, така и в наши дни личи същата основа на призива към отърсване от средновековните склерозирани догми, към вдъхване на творческа струя в доктрината. Необходимо е обаче, съхраняване на основното: на абсолютния приоритет на исляма като призма за поглед към съвременността.

Надмощието на религията над философията, дори при заявения компромис помежду им, обуславя и съвременната позиция към хуманитарните, естествените и точните науки. Като аксиома се издига постановката, че със своята поява ислямът е качествен скок в гнозиса на човечеството. Древните гърци и римляни са се занимавали с "науки", покровителствувани от божества, християнството, със своята догма за светата троица не е в състояние да преодолее постановката си за преходността на материята, призивът на юдаизма "един бог за един избран народ", оспорва на останалите правото на истината. За разлика от тях, прокламираният от Корана монотеизъм, според мюсюлманските апологети, насочва хората към опознаване на вселената, дело на Аллах и поставя началото на истинската единна "наука", преодолявайки разпокъсаността на политеистично зависимите дотогава "науки". Тази нова "божествена наука" е всеобхватна и свързана с вярата, с почитането на Аллах. Те посочват, че в Корана се разкриват като израз на божествената "наука" знания, върху които по-нататък ще се развиват отделните науки.

Очертаната от съвременните теолози поява на "наука" и "знания", поставя деликатната дилема за съотношението помежду им. Според аполоетите връзката с Корана придава на тези знания-квинтесенция на науки, известен сакрален характер, а божествената повеля

утвърждава още веднъж законността на тяхното придобиване. Сам прокът е посочил, че масилото на учения е по-свещено от кръвта на мъченика за вярата, а предимството в знанията е най-висока почит. Подчинението им на божествената "наука" обаче ограничава полето на тяхното изследване, тъй като ислямът подбужда най-напред учените да се възхищават от всемогъществото на "Създателя", а не да анализират съдържанието, свойствата и взаимната връзка между естествените явления.

Съвременните апологети се опитват да разрешат възникналата дилема чрез умело съчетаване на догмата за върховенството на Аллаха с разкриващите се все по-широки хоризонти в изследванията. Те привеждат впечатляващ списък от достижения на мюсюлманската цивилизация, твърдейки с повече или по-малко основание, че предшествуват съвременните.³⁹ Според редица изследователи, например, ученият Мискауейх /поч. 1030 г./ преди Дарвин, е формулирал закона за еволюцията на видовете. Обясненията на Мискауейх се тълкуват така, че да личи намесата на Аллаха в усъвършенствуването от неживата към жива природа. Постигнатото от средновековния учен, както и останалите открития, се сочат като резултат от подчиняването им на исляма. Според съвременните апологети мюсюлманските учени са следвали подтика на Аллаха хората да изследват и усвояват всичко, което ги заобикаля, без да забравят неговото всемогъщество и милост.

Очертаването на достиженията на арабо-мюсюлманската цивилизация и свързването им с религията поражда и друг проблем. Необходимо е да се обясни как е възможно от очевидно примитивните постановки на Корана да бъдат черпени последвалите явно задминаващи ги научни успехи и открития. Неудобствата нарастват от естествения въпрос доколко и по какъв начин кораничното съдържание днес може да служи за основа на научни хипотези и заключения. Като осъзнават големите трудности, мюсюлманските апологети се стремят да ги преодолеят чрез доказателства, които се съсредоточават в няколко основни насоки.

Първата насока се състои в усилията по преодоляването на различията между кораничната космогония, география, история и науч-

ните данни и постижения. Най-напред се прибегва до замълчаване. Не се споменават твърдения, като например за спуснатата от Аллаха стълба от небето до земята, по която ангелите се възнасят към него за ден, продължавал 50 хил. години, "пропускат" се хадиси, уверяващи, че "земята се държи на роговете на бик, а бика на риба, а рибата на водата, а водата на въздуха, а въздухът на влажността, с която се прекратява знанието на знаещите".⁴⁰ Постановката за "разстилането" на земята, по която Аллах поставя скали, "за да не се разтърсва", се тълкува алегорично. Замълчаването като прием се използва и дава резултати най-вече сред несведущите в подробностите на ислямската космология.

Друга тенденция е постановките на Корана да се тълкуват наукообразно.⁴¹ Целта е да се докаже, че отговарят и предопределят постиженията на съвременността. Сочи се, че редица текстове в божественото откровение по своето "научно" съдържание далеч надвишават познанията на Мохамед и неговите съвременници, доказателство, че Коранът е дело на всемогъщия и всезнаещ Аллах. Сулейман Атеc твърди, че в божественото откровение се съдържа идеята за въртенето на земята около слънцето и привежда стих, описващ движението на планините като облаци. Внущението, че сърцето на всеки стремящ се към небето смъртен "се свива", той обяснява като описание на спадащото атмосферно налягане при издигането над земната повърхност.⁴² Професорът от Каирския университет Мохамед Финди пък тълкува стиха за небето, "пълно със стражи и светлини", като указания, своеобразни "пътни знаци" за бъдещите космонавти.⁴³ Аллах ги предупреждава за опасностите от срещата на космическите кораби с блуждаещи метеорити. Седемте създадени от Аллах небеса, за които говори Коранът, туниският апологет, по професия инженер-физик, Бешир Турки обяснява като указание за седемте сфери, в които се движат електроните около атомното ядро.⁴⁴ Саид Курди пък твърди, че в Корана е посочена съвсем ясно теорията на относителността, формулирана от А. Айнщайн. Наукообразното тълкуване, въпреки старанията, естествено, не може да доведе до сериозни резултати.

Привържениците на преобладаващата "традиционно-реформаторска" концепция за науката се изправят и пред трудностите, породени от приобщаването на широки кръгове вярващи към нейните постижения. Вярата, че всичко изложено в Корана е "вечна истина", се разклаща. Като съзнават трудностите, много от апологетите настояват да се прекрати търсенето в кораничния текст на отговори за всяко научно постижение или събитие. Характерна в това отношение е публикуваната по повод съвременните проблеми на раждаемостта статия в известното списание "Ислямски преглед". Авторът, д-р Захурул Хок, отбелязвайки, че Коранът е ниспослан преди 1400 г., когато редица съвременни проблеми не са съществували, подчертава, че "Божественото откровение настоява чрез изучаване и анализ да се намира отговор и на най-сложните проблеми в различните условия по време и място". Нещо повече, според пакистанския лекар в Корана нарочно не са подробно изяснени и описани правилата за поведение и дейност в най-различните случаи. Това е така, защото хората се задължават сами да разработват тези правила. Ако Коранът дава всичко в подробности, ако той поднася всичко в "готов вид", то той би станал "вкамeнена религия", би загубил своята динамична сила, би се прекратило "материалното и духовно развитие на неговите последователи".⁴⁵ Постановката показва опасенията от извършването по същество интерпретативно нагаждане на Корана към научната актуалност. Дори извършвано с благочестиви намерения, то неминуемо води до неговата десакрализация.

Подобни опасения изпитват и редица модернисти. Те често прибегват дори до дисекция на Корана,^x но се стремят да спасят неговия "спиритуализъм". Техните усилия в защита на духовното вървят в няколко насоки. С първата се отхвърлят опитите в свещения текст да се търси обяснение за всеки ядрен опит или полет в космоса, или да

^x Редица учени, например, изследват чрез математически методи и електронна техника, колко пъти и в какъв контекст, терминът "знание" върви успоредно с призова за "дейност" или се противопоставя на термина "невежество".

се твърди, че джиновете не били нищо друго освен микроби. Според тези мислители достатъчно е, че Коранът и ислямът наблягат върху ценностите на науката и върху необходимостта постоянно да се търсят, натрупват и прилагат знанията. Другото апологетико-аналитично течение подчертава "символичността" на кораничния текст, присъща на всички "семитски" /разбирай монотеистични/ религии. Мароканският екзистенциалист А. Бадауи отбелязва, че те не биха просъществували дълго време, ако вдъхновяващите ги откровения бяха на "светски език" и в значението им липсваше контекстът-ореол на мистерията. Именно символиката в изразите на ислямската доктрина позволява тя да се възприема от разнообразни социални групи, от притежаващите все нарастващ обхват и дълбочина на знанията редуващи се поколения.

Третата насока синтезира изводите на първите две. Известният марокански писател и философ Абделаиз Ляхбаби пише, че религията предоставя морални примери и принципи, в чиито рамки и основа човекът "може да се очовечи, да очовечи света и да бъде пратеник на Аллаха върху земята". Но, заключава мароканският философ, "Ислямът не ни донесе енциклопедия и Коранът не е такава". Основното в Корана е, че не взема становище в полза на една или друга теория, а посочва пътищата за разсъждение и подтиква към дейност. Като отхвърля мистицизма, аскетизма и пасивността, А. Ляхбаби дава за пример предшествениците-реформатори. Те призовават към активност в съответствие с изискванията на времето, за да избегнат мюсюлманите унижението и не се самозадоволяват с възхваляване на миналото величие.⁴⁶ Призивът на мароканския философ за реалистичен подход към достиженията на съвременните науки налага да се избягва непрекъснатото им сравняване с мюсюлманската доктрина. Този подход представлява една от най-съществените черти на модернизмското течение в наши дни.

Извън модернизмското "малцинство", в отношението си към науката и рационалната мисъл мюсюлманските идеолози продължават линията на традиционализма и реформаторите. Те или идентифицират своеобразната "душевно-мисловна дейност", към която призовава Ко-

ранът, с рационалното мислене, или разграничават постигнатата от него истина от божествената, но във всички случаи подчиняват разума на душата. Резултатите от опитите за компромис могат да бъдат най-много половинчати. Прокламираната свобода за научното познание да навлиза в безкрайността на битието се ограничава от необятното присъствие на Аллаха и от кораничните указания какво не трябва и какво следва човек да възприеме, мисли и предава на околните. Разкриването на причинно-следствената връзка се насочва до утвърждаването на божествената първопричина, на която се подчиняват всички натрупани по емпиричен и рационален път изводи. За разлика от реформаторите, разграничаващи "мъдростта" /хикма/ от божествената истина—"знание" /илм/, техните съвременни последователи, за да съхранят устоите на вярата отново се стремят да подчинят рационалното на религиозното мислене.

Стремежът към защита на традиционалистката аксиома, че истинските постижения на знанието са възможни само посредством и в съответствие с вярата не е в състояние да даде творческа насока за развитие на науката. Не случайно още в увода на посветения на науката и ислямския свят брой на списанието "Импакт" — Наука и общество, орган на ЮНЕСКО, четем: "Ако мюсюлманите биха имали възможност да се разпространят в света — което между другото те пропуснаха да направят — със священната книга в една ръка и промишлеността в другата, цивилизацията щеше сигурно да бъде различна".⁴⁷ Носталгия по миналото, но не и творческа рационална програма за настоящето и бъдещето.

ВЪЗГЛЕДИ ЗА ОБЩЕСТВОТО. БЕЗПЕРСПЕКТИВНОСТТА НА ДРЕБНОБУРЖОАЗНИЯ ТРАДИЦИОНАЛИЗЪМ

Другата основна насока на съвременната мюсюлманска идеология се съсредоточава върху обществото — неговата същност, устройство и цели. Обща черта на нейните течения е, че отново погледът към съвременното социално устройство се пречупва през призмата на възприятия в порядките на ранната умма религиозен идеал. Призмата на

миналото обаче се насочва според интересите на най-разнообразни обществено-политически сили, което задълбочава все повече различията в трактовките и изводите. Конфликтите в тази област приемат особено остри форми.

Съвременните мислители са убедени, че ислямът с утвърденото от него единобожие прокламира и единството на човешкия род. Всички хора принадлежат към едно семейство, тъй като произлизат от единствена душа, вдъхната от Аллаха на общия прадед. Наблюдаваните днес различия между хората са само доказателство за божественото всемогъщество.

С постановката за единството на човешкия род мюсюлманските идеолози се стремят да обосноват тезиса за религиозното братство и равенство като основа на взаимоотношенията в уммата, но съвременните апологети замълчават концепцията за "избрани" /*хасса*/ и "маса" /*амма*/, или я отнасят изключително към сферата на компетентността в религиозното "знание". Премълчаването на присъщата за мюсюлманското, като всяко класово общество йерархичност, дава възможност за широко пропагандиране на възгледа, че и днес уммата отхвърля всякакви предразсъдъци и привилегии, произтичащи от различията в расата, народността, езика, местоживееенето и имуществото. Така според аполоетите, въпреки различията общността на правоверните успява да обедини хората от Мароко до Китай. Никога, подчертава пакистанският учен Абдур Рауф, светът не е бил свидетел на подобен "свръхнационален експеримент", чийто успех отбелязва и един от най-високите върхове в историята на цивилизацията. ⁴⁸

Триумфиращият пример на уммата, обрнат към настоящето, отново изпъква като идеал, чието постигане, според мнозинството апологети е задължение за мюсюлманите. Повелята приема сред някои съвременни течения и по-широки измерения. Според Абдур Рауф самият факт, че ислямът преодолява очерталите се за другите религии и възвращения непреодолими препятствия показва, че той е в състояние да осъществи "световно братство, основано на духовни идеали". Чрез своеобразен мюсюлмански "свръхнационализъм", представен като "ин-

тернационализъм" се цели да се избегнат или най-малко смекчат зачесаните конфликти между мюсюлманските държави.

През призмата на идеализираните ислямски обществени порядки, съвременните апологети разглеждат и основния въпрос за собствеността и имущественото равенство. Всички течения са единни, обръщайки се към личния пример на пророка. Те подчертават, че той е водил скромен, дори в оскъдица живот, че никога не е имал храна за повече от три дена. Тъй като Мохамед е висш образец за подражание, те прокламират достойнствата на скромния живот и избягване на разточителството. Подчертава се фактът, че следвайки пророка, по този начин са живели и праведните халифи. Практиката показва доколко идеалът се следва, но външно никой не му се противопоставя. Подобно на всички религии и ислямът издига като свой източник — идеал, фундаментални възжеления на човечеството, давайки на експлоатираните низини вечните примери, доводи и илюзии.

Апологията на скромния живот се съпровожда и с постановката, че ислямът, наред с духовното спасение, осигурява на правоверните по-добро съществуване на този свят, въпреки преходността му. Примерът за скромност и подтикът към по-сносен живот стават опорни точки, между които се стремят да се вместят най-разнообразните възгледи за въвеждане на "справедливи", т.е. съответстващи на религиозната догма обществени порядки. Сред идейната разноликост могат да бъдат разграничени концепции, които по същество задържат феодалните отживелици, други — утвърждаващи капиталистическите отношения и трети, които с нееднаква последователност отхвърлят експлоататорските порядки. Нито една от концепциите обаче не се очертава в "чист" вид поради преплитането и взаимното влияние между позициите и възгледите на техните социално-политически носители.

Най-характерен пример за "съжителството" на традиционалистски и реформаторски, на пробуржоазни и едновременно "консервиращи" феодалните остатъци схващания, са възгледите на действащото в Пакистан и Индия, "Ислямско дружество" /Джамиат ислямия/ и особено на организацията "Братя мюсюлмани" в Египет и някои други арабски държави.

Съветският учен З. Левин счита "Братята мюсюлмани" за "духовни наследници" на Р. Рида.⁴⁹ Определението само частично дава представа за идеите на организацията и за нейната дейност като реакционно социално-политическо превъплъщение на панислямизма. "Братята мюсюлмани" вече десетилетия наред играят отрицателна, контрареволюционна роля спрямо националноосвободителното движение в целия арабски и в значителни части от мюсюлманския свят, като отявлени врагове на прогресивните и демократични сили.⁵⁰

Още с основаването през 1928 г. в Египет от началния учител Хасан Бана "Братството" възприема организационните похвати на средновековните мюсюлмански секти, най-вече исмаилитите-хашашини, съчетавайки ги със структурата на съвременните фашистки и терористични групи. Изгражда се строга йерархия и централизация, наложено е безпрекословно подчинение на по-висшите инстанции и на ръководството. Подготовката на членовете се извършва в няколко насоки. Целта е да се превърнат те в предани и ефикасни изпълнители. Идеологическата обработка се заключава във внушаване на разработените от Х. Бана концепции, цели и начини за действие. Физическата подготовка е тясно свързана с военната подготовка. Тя трябва да превърне всеки "брат" в дисциплиниран проводник на често пъти свързани с насилие и терор акции.

Организацията успява да се опре на широка социална база. Тя привлича в редиците си представители на традиционната интелигенция: улеми, ходжи, преподаватели в медресетата, писари в традиционните институти. Тези хора, чието влияние и сфера на приложение на труда непрекъснато се ограничават с модернизацията, съставляват нисшия ръководен кадър на организацията. Близки до низините, те са радикално настроени срещу всички нововъведения и увличат под ксенофобски и традиционни лозунги най-разнообразни обществени сили: разоряващи се занаятчи и търговци, полупролетарии и безработни, обезземени селяни, градски паупери и лумпени. Социална основа на движението стават слоевете и класите, засегнати от капиталистическите порядки и обществената несправедливост, но в плен на традиционните възгледи.

Основният белег на разбиранията на "Братята мюсюлмани" е традиционното схващане за религията като цялостна всеобхватна система. По думите на Х. Бана, ислямът включва всички явления от живота. Той е "държава и родина, правителство и нация, морал и сила, благородство и справедливост, култура и закон, наука и съд, материя и изобилие, печалба и богатство, джихад и призив, или армия и идея, а също истинска вяра и поклонение".⁵¹ "Кесаревото-кесарю и божиего — Богу" отсъствуват, всичко принадлежи на всемогъщия Аллах. Основателят-идеолог подчертава, че за разлика от християнството в исляма е изключен характерният конфликт между духовното и светското начала, между религията и държавата. Отново в духа на фундаментализма, пренесен в съвременните обществено-политически условия, организацията се стреми да наложи исляма като глобална, не само религиозна, но и политическа, социално-икономическа и културна система. Тоzi стремеж означава опит за пълно теократизиране на обществото и е колкото реакционен, толкова и неосъществим.

В името на своето виждане за исляма Хасан Бана разработва и своеобразно "Символ-верую", което да бъде следвано от всеки член на организацията. То му налага да признае, че всичко произлиза от Аллаха и Мохамед е неговият последен пророк, че Коранът е книга на Аллаха и че ислямът е общ морал и закон за ред на този и на отвъдния свят. Последователите на Х. Бана поемат в името на възвръщане на миналата слава и могъщество на исляма задължения, концентрирано изразени в лозунга на организацията: "Аллах е наша цел, пророкът — ръководител, Коранът — конституция, джихадът — път, смъртта в името на Аллаха — висш стремеж". "Братята" считат всички правоверни за една обединена от религията нация. Всеки член трябва да е убеден, че "знамето на исляма ще господствува над света", задължавайки се да даде принос за триумфа на тази предначертана от бога мисия.

Идеята за надделяване на исляма, съчетана с взетото на въоръжение обезателство за "свещена война", довежда до враждебно отношение към всичко чуждо. В духа на примитивния ислям Х. Бана счита, че правоверните трябва да получат право на господство и над-

зор над цялото човечество, което ще "осветят със светлината на исляма". Трактовката за жихада в новите условия го превръща, според самото признание на Бана, в "ислямски колониализъм". Този вид колониализъм се сочи за антипод на европейския и, като всяка агресивна доктрина, също се обяснява с възвишени цели. "Братята мюсюлмани" я оцветяват в традиционна окраска, възприемайки със закъснение една отгечена от историята политика на експанзия и експлоатация.

Един от видните теоретици на движението Мохамед Кутб определя исляма като "обществен институт, подходящ за всички времена и народи". В духа на тази теократична постановка начело на предвижданата от "Братята" държава-идеал трябва да стои като символ на мюсюлманското единство халиф, нейната конституция да бъде Коранът. "Братята мюсюлмани" отхвърлят всякакви "чужди" модели на социално-политическо устройство като неподходящи и вредни за правоверните. Техният идеал, основан на единството във вярата, се крепи на принципите на единобожието, на равенството пред Аллаха и неговия закон, на обществената солидарност, на липсата на вътрешни конфликти и на взаимопомощта — принципи, които според тях вече са осъществени в ранната умма. Оттук и отхвърлянето на многопартийната система, като отрицание на нейното единство. Идеята им за социална справедливост, всъщност представлява утопична схема, съчетаваща теологичната казуистика с прилагането на отживели порядки към съвременната действителност. "Братята мюсюлмани" абсолютизират ранния ислям. Усилията им да нагодят обществото към неговите предписания неизбежно ги насочват към отхвърлени и негодни рецепти, обричайки на краен неуспех тяхното приложение.

Идеолозите на организацията разработват и своя концепция за капитализма и социализма. Тя се основава на радикалната им критика като "материалистически" явления, противоречащи на "идеалистическото"; построено върху базата на религията ислямско общество. Отхвърлянето на капитализма и социализма, подсилено с ксенофобия подтиква и до нещо още по-опасно. В стремежа да осъществят ислямския идеал и да докажат, че не са "фанатици", "Братята мюсюлмани"

заявяват, че са готови да използват "най-модерните средства на земеделието и индустриалното производство". И се оказва, че на практика, те възприемат редица фашистки и нацистки идеи, прикривани от лозунгите за "национално единство", "преодоляване на противоречията", "ред и дисциплина", осъждане на "плутокрацията", необуздания антисемитизъм и т.н. Именно тази готовност за възприемане на диктаторски методи, обоснована с теократичните виждания за обществени и политически порядки довежда до сътрудничеството на тази организация със силите на Остта през Втората световна война и с някои фашистки организации след нея.

Идеологията на "Братята мюсюлмани" по своята същност е дребнобуржоазен и безперспективен вариант на реформаторското движение. Тя отразява изостаналостта и рушенето на традиционните порядки, показва нарастващото безпокойство и отчаяние на свързаните с миналото обществени слоеве. Тези слоеве излизат на преден план в условията, когато политическата борба, по думите на Ленин, "обхваща все и вся", разтърсвайки хора, които далеч още не са способни да се издигнат до партийност". Своя протест срещу съществуващите порядки те обличат в религиозно-фанатична форма и търсят решението на стоящите пред едно все по-сложно настояще задачи, обръщайки се към "простото", примитивно минало. Живяли векове в тъмнина и нищета, те десеторно преувеличават плодовете на възможната победа.⁵² Последствията са логични. Мюсюлманските братя пропагандират, работят и мобилизират части от низините, но в името на сляпото отрицание и разрушение, без да са в състояние да издигнат една позитивна програма. В тази обществена среда те се сблъскват с прогресивните и демократични сили, сблъскват се с комунистите и влизат с тях в неразрешим конфликт. Причината е фундаментална: едните се насочват към примера на миналото, другите работят в името на бъдещето.

"Братята мюсюлмани" съзнателно или не, но съвсем логично, се превръщат в оръдие на експлоататорските класи, дори когато се опълчват срещу отделни техни представители или групи. Традиционната върхушка вижда в тях съюзник, споделящ архаичните ѝ разбира-

ния и интереси. Буржоазията, особено едрата, не гледа с добро око на "Братята", когато те я критикуват, че изоставя "принципите на Корана". Но тя е далеч по-заинтересована от борбата на "Братята" против социалистическите идеи сред масите, там където тези идеи обективно ще бъдат възприемани с всичките последствия за господстващата власт. При открит конфликт с организацията, както стана в Египет в края на 40-те години, и в наши дни буржоазните правителства, въпреки всички неудобства се опитват да се възползват от повода да нанасят удари както на нея, така и на прогресивните и демократични сили. "Братята мюсюлмани", следвани в наши дни и от други сходни организации, са своеобразен "реален анахронизъм" в движението на мюсюлманските страни към прогреса. Анахронизъм, показващ цялата трудност и противоречивост на това движение.

ВЪЗГЛЕДИ НА БУРЖОАЗИЯТА И ОБУРЖОАЗЯВАЩИТЕ СЕ ФЕОДАЛИ

И след Втората световна война буржоазните мюсюлмански апологети не се обявяват радикално срещу феодалните структури. Подобно на предшествениците си, те изразяват стремежа на буржоазията в мюсюлманския свят да нагажда според интересите си традиционните порядки и сама да се приспособява към най-устойчивите сред тях. Колебливостта намира идеологически израз в преобладаващия морализаторски призив и предписания, в липсата на оформена обществено-политическа доктрина, в която "буржоазните" елементи ясно да се разграничават и противопоставят на архаизма.

Морализаторският призив се основава на традиционалистко по същество тълкуване на доктрината. В противовес на дребнобуржоазните егалитарни интерпретации, от нея се извежда постановката за "естественото неравенство" между индивидите. Дори с "научни" доводи се доказва, че то се дължи на индивидуалните качества и склонности. Съвременните буржоазни идеолози твърдят, че различията между хората обуславят йерархията в тяхното обществено положение и че те са

утвърдени от Аллах в заявлението му, че е "издигнал едни хора над други". Неравенствата са следователно обективно присъщи на човешкия род и божествения ред, като не зависят от контрола на хората. Пълното им отстраняване, по думите на египетския богослов Абдулазиз Камил, задминава човешките възможности. Наред с тези естествени различия и йерархия Камил отбелязва, че много често "живеещите в разкош" и "притежаващите власт" действуват несправедливо, като поставят пред хората препятствия от расов, социален или икономически характер. Тези техни действия водят до обществена корупция и до конфликти, които могат да се разрешат само в пламъци и кръв. Мисията на исляма е да се избегнат причините, водещи до подобни конфликти. 53

Становището за своеобразната "превантивна" мисия на исляма показва стремежа към съхраняване на съществуващите обществени порядки чрез въвеждане в тях на известни подобрения в духа на "класовия мир". Затова се настоява за стриктно спазване на ислямските принципи за справедливост и братство. Но утвърждаването им по този начин в живота на правоверните фактически легализира неравенствата, санкционира ги като естествени и неизбежни. В същия дух Сайфудин Зухри, индонезийският деец на партията Нахдатул Улама, разглежда съществуващите "несправедливи" крайности най-вече като "частни случаи", неприсъщи на мюсюлманското общество. 54 Затова С. Зухри смята, че е достатъчно всеки да вярва в Аллах, да изпълнява религиозния си дълг и да помни очаквания го живот на другия свят. Това ще доведе до осъществяване на изискваните "самоконтрол и самодисциплина", като фактори, способни да осигурят социална справедливост.

Наред с идеолозите, строго придържащи се към тезата за "собствена" ислямска справедливост, се очерта и течение, което се стреми да идентифицира с капиталистическите отношения. Особено активни са пакистанските и някои индонезийски апологети, които интерпретират догматиката в духа на буржоазните ориенталистка, ислямистка и обществено-икономически теории. Пакистанският апологет

Рафи Уддин отбелязва, че ислямът е религия, която открито утвърждава капиталистическите отношения и в това отношение е "сродна на капитализма"⁵⁵. Индонезийският идеолог Абдулах Сидик, в пряк противовес с догмите на исляма, дори му приписва, че "цени повече богатството, отколкото бедността". Още по-настойчив е Вахид Хашим, виден индонезийски богослов. Наред с прокламираните религиозно братство и любов, той настоява за "делови отношения" между мюсюлманите, като термина "делови" той използва без превод направо от нидерландски език. Според него ислямът съдържа диференциран подход в оценката на хората, която съответствува на техните способности и на ползата, която допринасят. Затова в стремежа си да постигнат съвършенство те трябва да засилят съревнованието помежду си. Хашим приписва на исляма, прокламирал като висша добродетел благочестието, чисто прагматичните критерии на буржоазното общество и не случайно нарича своя идеал за обществен ред "ислямска демокрация". В името на реализацията на този идеал са и настояванията на индонезийския теолог за национално единство, за свобода на индивида, за съчетаване на ислямските догми с националистическите идеи.

Призивите за съвършенство чрез "делово" съревнование, за хармония и съчетаване на религията с национализма са сред най-характерните белези на съвременната буржоазна интерпретация на исляма. Насочването на религиозния идеал към утвърждаване на капиталистическите порядки и установяване на "мюсюлманска демокрация", показва стремежа на буржоазията да използва исляма за своите класови интереси. Нейната цел е да "легализира" своето господство посредством твърденията, че буржоазно-капиталистическата алтернатива се е зародила още в недра на средновековната арабо-мюсюлманска цивилизация. Следователно, тя е единствено подходяща за мюсюлманското настояще и естествена в бъдеще.

Тенденцията към утвърждаване на буржоазно-капиталистическите порядки среща съпротивата на привързаните към традицията групи на господстващите кръгове особено в средите на т.н. арабска феодална "нефтокрация". За да отговорят на техните критики аполо-

гетите на буржоазната алтернатива свързват мюсюлманския идеал не само с реформистките рецепти за социална регламентация чрез братството, но също си служат и с доводи за необходимостта от прогрес на уммата. Показателни в тази насока са изказванията на саудитския министър на индустрията и електрификацията Гази Кусайби през март 1978 г. Министърът заявява, че страната не може сама да постигне цялостен технологически прогрес и затова се стреми към сътрудничество с международните компании. "Индустриализацията е историческо преобразование, което ще ни позволи като развиваща се страна да станем пълноправен член на клуба на промишлените държави". Вzeti са обаче всички мерки индустриалните планове да се извършват по начин, "който е в хармония с древното наследство на страната и нейните дълбоки ислямски корени". Всеки гражданин може да разисква относно предимствата на една или друга индустрия, но "трябва да се въздържа от съмнения относно цялостното промишлено бъдеще" на Саудитска Арабия.⁵⁶

Виждането на Кусайби е характерно за разбиранията на "модернисткото" крило сред обуржоазяващата се феодална върхушка. Налице е стремеж да се съчетаят мюсюлманските предписания с принципите на буржоазната икономическа наука. В името на извисяването на уммата, неизбежната модернизация на нейната инфраструктура не се отхвърля като "греховно нововъведение" /бида/, както беше само преди десетилетие. Едновременно обаче, внасяните буржоазни идеи и капиталистически модели все още не се излагат в "чист вид". Привързаността към архаичните догми на исляма остава да се афишира, но се съсредоточава преди всичко в областта на морала и етиката. Саудитската полиция използва електронната информатика при боравенето с досиетата на неблагонадеждните, но правосъдието публично изпълнява смъртните наказания чрез сабата на палача. Телевизията предаде чрез спътник Олимпийските игри в Монреал /1976 г./, но изключи състезанията между жените. Съжителстващите крайности показват сложността на проблемите пред раздвоената между традицията и модернизацията част от обуржоазяващата се феодална върхушка. Опитите за синтез се провалят все още предимно до анекдотични резултати.

В областта на идеологията една от характерните прояви на съвременната буржоазна мисъл е доразвитата в концепция идея за "мюсюлманска нация". Наследена от С. Ахмед Хан и М. Икбал, от теорията за "две нации" в британска Индия, тази концепция става основа на пакистанската националистическа идеология. Нейни най-известни представители, наред с политици като "великия лидер" М. Али Жинна /1876-1948 г./ и оглавилния след неговата смърт Ислямската република Пакистан Лиакат Али Хан, са учените Башир Ахмад Дар, Шафик Али Хан и др.

Идеята за "мюсюлманска нация" и теорията за "две нации", лансирани особено активно в навечерието и по време на Втората световна война, се отхвърлят от мнозинството видни дейци на националноосвободителното движение. Наред с индусите М. Ганди и Дж. Неру, характеризиращи я като "идеологически абсурдна и икономически фантастична", лидери-мюсюлмани като Абдул Калам Азад също я критикуват, считайки, че носи разцепление и опасности за народите от субконтинента.⁵⁷

Въпросът за "мюсюлманската нация" се превръща в обект на остри спорове. Застаналият начело на организацията Мюсюлманска лига М. Али Жинна повежда полемика с ръководителите на Индийския национален конгрес, обвинявайки ги в стремеж да установят пълно господство на индусите в страната. За да се избегне тази катастрофа, според ръководителя на Мюсюлманската лига и неговите привърженици, необходимо е мюсюлманите да се отделият в своя държава, тъй като те са отделна мюсюлманска нация. Тази "нация", според Жинна, притежава "особена култура и цивилизация, език и литература, свое чувство за мярка и пропорция, закони и морал, обичаи и летоброене, история и традиция, склонности и стремежи, накратко казано . . . /свой/ особен възглед за живота".⁵⁸ В друго свое изказване "бащата на Пакистан" счита, че различията между мюсюлмани и индуси налагат тяхното държавно обособяване. Те се коренят в произхода, традициите и в начина на живот, като са сходни с различията между отделните народи в Европа. Лиакат Али Хан от своя страна обръща внимание на присъщите

на "мюсюлманската нация" социално-правни норми и икономически идеи. Дадените формулировки и характеристики на "мюсюлманската нация", колкото и пространни и "сходни" с европейските, имат една и съща идеалистическа основа. Те придават решаващо значение за оформянето на нацията на религията, ненаучно смесвайки понятията религиозна община и национална общност.

Идеолозите на "мюсюлманската нация" отделят голямо внимание на исляма като фактор съхранил нейната физиономия. Благодарение на него пакистанците не са се "разтворили" в индуизма, именно той е "спасил мюсюлманите, а не те него". Тази също ненаучна теза служи като довод за издигането на лозунга, че създаването на собствена държава означава осъществяването на поставения от исляма идеал. Видно е, че провъзгласеният националистически по съдържание лозунг се обосновава с религиозни доводи, с което се цели да получи подкрепа на привързаните към исляма широки низини.

Лозунгът за създаване на собствена държава се съпровожда и с идеализирането на нейните порядки. Апологети като Шафик Али Хан твърдят, че в рамките на "нацията" — умма съществуват равенство и братство, коренно различни от индуизма, узаконил чрез кастовостта неравенството между хората. Б.А. Дар сочи, че в Пакистан ще се осъществят идеалите за "небесно царство" и неговите поданици ще докажат, че "процъфтяването на човечеството може да се постигне само чрез исляма". Създаването на ислямската държава се сочи и като осъществяване на социално благополучие в името на хармонията и братството, отричащи неравенството и конфликтите. Б.А. Дар се противопоставя на класовата борба, заявявайки, че е неприемлива за мюсюлманите, защото "двете класи, воюващи една с друга за парче хляб, никога не могат да се съберат за обща молитва в джамията".⁵⁹ Зад паравана на пропагандираната религиозна благочестивост ясно проличават класовите стремежи на мюсюлманската буржоазия, стремяща се към господство над "своите" в очертаващите се параметри на държавата на мюсюлманите в Индия.

Разделянето през 1947 г. на британската колония Индия върху религиозния принцип на два доминиона Индия и Пакистан и тяхното държавно обособяване, показва надделяването на концепцията за "мюсюлманска нация" и веднага разкри слабите ѝ страни. Британският империализъм можа да осуети редица задачи, които си поставяше националноосвободителното движение. Населяващите Източен Пакистан бенгалци са мнозинството от населението на страната, но скоро се оказват подчинени на господстващата в Западната част пенджабска върхушка. Пропагандираните доскоро равенство и справедливост, започват да се разглеждат като далечни идеали, с което концепцията за "мюсюлманска нация" губи от фундаменталните си черти.

Отделянето на Източен Пакистан в самостоятелна Народна република Бангладеш през 1971 г. отново потвърди несъстоятелността на концепцията за "мюсюлманска нация". Въпреки политическия ѝ крах, тя продължава да е господстваща държавна идеология в съвременен Пакистан.

Предприетите от буржоазията мерки в областта на идеологията, икономиката и политиката показват неспособността ѝ да реши позитивно стоящите пред мюсюлманското общество проблеми. Нейната практика, било под лозунга за "модернизирание", или за придържане към исляма, извежда на преден план неговите реакционни черти и пречатства движението към обществен напредък.

РАЗНОЛИКИЯТ "ИСЛЯМСКИ СОЦИАЛИЗЪМ"

През последните десетилетия в мюсюлманските страни религиозните настроения и националистическите стремежи, противно на очакванията, вместо да намаляват, често пъти нарастват. Нарастването се дължи на двойствените последствия от постигнатата държавна самостоятелност. Национализмът получава импулс не само чрез извоювания политически суверенитет, но и от все още задържащото се икономическо господство на Запада, получава тласък от продължаващите етнически, религиозни, расови и езикови конфликти. Той се подхранва от

стопанската слабост, от социалната неразвитост и културната изостаналост, които пречат страната да заеме по-равноправно място в света. Достиженията на националноосвободителното движение са под постоянното въздействие на неговите обективни слабости, от което се засилва идейната му разнolikост. Неин израз е още по-широкото разпространение на концепции от буржоазен, дребнобуржоазен и феодален тип, представени като "ислямски социализъм". В наши дни под неговата обвивка се наблюдава все по-хетерогенна смесица от несъвместимите на пръв поглед течения на модернизъм и традиционализъм.

Издигнатите концепции показват, че проблемът за отношението към идеите и практиката на научния социализъм стои в центъра на вниманието на мюсюлманските идеолози. Той ги вълнува много повече от преди, защото се отнася и до избора на път за развитие. Успехите на социалистическите страни в преодоляването на изостаналостта, експлоатацията и неравенството неизбежно карат все по-широки среди да се обръщат с лице към неговите методи и да търсят начини за тяхното прилагане в условията на мюсюлманския свят. Наред с прогресивните дейци и мислители, лозунга за ислямски социализъм издигат реакционни и експлоататорски течения, които водят упорита борба срещу марксизма-ленинизма, против демократичните сили.

Обща черта във възгледите за ислямския социализъм е, че отново се сочат за идеал обществено-политическите порядки при ранната умма. Известният египетски богослов Абдел Муним Шумейс подчертава, че "това общество не е било нито капиталистическо, нито феодално, нито монополистическо, а винаги социалистическо, в което са изчезвали различията между класите". Потвърденият отново в духа на Афгани като иманентно присъщ на исляма "социализъм" съвсем естествено се противопоставя на всички други системи. Нещо повече, обществено-историческото развитие на останалите народи се сочи като своеобразно "отклонение" от божественото предписание, като натрупване на събития и случайни обстоятелства. В края на крайщата те водят до духовен упадък. Негов най-убедителен израз е господстващият във от уммата материализъм, възпъщаващ се както в "капиталистическия

индивидуализъм", така и в "безбожния комунизъм". На тези поробващи човека системи, противостои със своята духовност и морал ислямският социализъм. Според неговите апологети, този идеал единствен може да донесе истинско разрешение на стоящите не само пред мюсюлманите, но и пред всички хора проблеми.

В дясното крило на "ислямския социализъм" стоят изразители най-вече на консервативния пробуржоазен елемент сред дребната буржоазия. Типични негови представители са идеолозите и политиците от игралата видна роля в живота на Индонезия от 40-те до началото на 60-те години клерикална партия Консултативен съвет на индонезийските мюсюлмани, — Машуми.⁶⁰ Сред тях най-известни са Юсуф Виби-соно, Абу Ханифа, Хамка /Хаджи Абдул Малик Карим Амруллах/, Шафрудин Привиранегара, Кахрудин Юнус и др. В своите "социалистически" концепции те всъщност утвърждават капиталистическите порядки. Техните илюзии за обществена справедливост от религиозно-народнически тип се съчетават с враждебност към научния социализъм и с борба срещу прогресивните и демократични сили.

Основна постановка на машумистките идеолози е твърдението им за собствения изключителен облик на индонезийското общество. В него феодализмът вече са отстранени от властта, буржоазията е слаба, но се стреми към напредъка на страната, работническата класа е малобройна, преобладава селячеството, сред което няма дълбоко имуществено неравенство. Съществуващите семейно-родова привързаност и взаимопомощ в рамките на общината са под влияние на братството в уммата — вместо социален антагонизъм, налице е сътрудничество. Така очертаната специфика налага да се следва собствен път на развитие, който да съответствува на идеалите на исляма и на обществено-политическата реалност.

Прокламираната индонезийско-мюсюлманска специфика определя и отношението към останалите концепции. Характеризирани като "чужди", те се считат не само неприложими, но и вредни. В отношението към научния социализъм идеолозите от Машуми се присъединяват към враждебните позиции на привържениците на "мюсюлманс-

ката демокрация". Те също считат комунизма за "най-голям, най-зъл враг", отдавайки появата му в Индонезия и в мюсюлманските страни както на неблагоприятното влияние на колониалния "материализъм", така и на популярността на идеята за социална справедливост и равенство. Критиката на научния социализъм се извършва с техните "социалистически" аргументи. Така З. Арифин подчертава, че религиозния социализъм е "диаметрално противоположен на учението на Маркс и Ленин". Нападките от псевдо-социалистически позиции, съчетани с традиционните обвинения в "греховност и безбожничество", носят далеч по-голяма опасност за прогреса, защото действуват върху чувствата на широките народни маси.

Другият външен обект на критиката е Западът, възплъщение на капитализма и колониализма. Идеолозите от Машуми използват отново ислямския арсенал и Хамка осъжда колониализма за неговите посегателства срещу правата на индивидите и нациите, които ислямът провъзгласява за "равноправни синове на Адама". Характерна черта на критиката е и механичното използване на някои изводи на научния социализъм. Зейнал Абидин Ахмад недвусмислено заявява, че "когато става въпрос за противопоставяне на капитализма, ние можем да се солидаризираме с К. Маркс". Нападките срещу научния социализъм, съчетани с елементи на критика на капитализма показват, че представителите на ислямския социализъм са идейно безпомощни да очертаят обосновано отношение към двете алтернативи за развитие на Индонезия и мюсюлманските страни в нашата епоха.

Критиката срещу "чуждите" на исляма идеологии и влияние се пренася и върху порядките в съвременното индонезийско общество. Подобно на апологетите на "ислямската демокрация", и идеолозите от Машуми съчетават критиката на научния социализъм с отявлени антикомунистически позиции. Призивите за насилствена разправа с безбожниците — чужди агенти, съгътствуват непрекъснато дейността на самата партия. Те се материализират в активното участие на привържениците на Машуми в погрома срещу демократичните сили след преврата през 1965 г. Обективно характер на демагогия има подчерта-

ният акцент върху социалната проблематика. Хамка осъжда т.н. "неистинско" богатство — собствеността, която "не служи на делото на исляма"; разграничавайки я от "истинското богатство" — осветено от Аллаха. Позицията показва недвусмислено подкрепата на националния капитал и предприемачеството.

Идеолозите на ислямския социализъм се стремят да очертаят и програма за обществено развитие на страната. Без особена изобретателност те предлагат еkleктични реформистки концепции, изложени посредством черпени предимно от ислямската доктрина доводи. Значително място заема морално-етичният призив за извисяване и Ю. Вибисоно подчертава, че истинската обществена справедливост е възможна само на "онзи свят". З. Ахмад представя своя обществен идеал най-вече като синтез на частнокапиталистическия "индивидуализъм" със социалистическия "колективизъм" върху общата основа на ислямските предписания и идеали. Ш. Привиранигара свързва този идеал преди всичко с взаимоотношенията между хората като "дълг на човека към човека и на човека към Аллаха". Абу Ханифа счита, че именно социализъм, изграден върху "етиката и религията" единствено удовлетворява възжеленията на индонезийския народ за обществена справедливост.

Наред с общите, най-вече морализаторски, рецепти машуmistите предлагат и някои конкретни мерки, като по-широкото разпространение на кооперативното движение, засилен контрол на държавната власт над стопанската дейност. Те дори призовават към ограничаване на собствеността, която в една или друга степен засяга интересите на обществото, предлагат и регламентация, която да внесе "справедливост" в търговията. Обръща се внимание и на социалните придобивки, като уреждане на заплата-минимум, узаконяване на профсъюзни свободи и др. Закятът и филантропията на имущите при предоставянето на милостиня се характеризират като "социални мероприятия по ислямски образец". За да се осъществят тези мерки народните маси се призовават към производителен труд, към сътрудничество със собствениците, чрез което също да се подпомогне установяването на "справедливи" отношения помежду им. Под покривката на религиоз-

ния призив за извисяване на индивида и усъвършенствуване се предлага твърде аморфна рецепта, характеризираща се с типичната за всеки буржоазен социализъм словесност и мъглявост.

На "левия фланг" сред представителите на ислямския социализъм, съществува голяма идейна разнolikост, естествен резултат от царящата сред дребната буржоазия пъстрота на интереси, концепции и илюзии.

Най-характерен общ белег на радикалните идейни течения е, че съдържат елементи на научния социализъм, но продължават да съхраняват като цяло "ислямския" си непролетарски характер. За разлика от преди, значението на научния социализъм, въпреки изказваните резерви и критики, вече открито се признава. Като говори за съществуващите допирни точки с "комунистическите принципи" Гамал Абдел Насър заявява: "Марксизмът има своя философия и несъобразяването с нея е невъзможно. От неговото учение се вдъхновява сега една трета от света".⁶¹ През 1966 г. дейците от лявото крило на пакистанската Национална народна партия дори развиват по въпроса парламентарна и политическа дискусия. Преобладава мнението, че при изграждането на прокламирания от партията "мюсюлмански социализъм" трябва да се има предвид и учението на Маркс и Ленин. Съотношението между чертите на основния "религиозен" и "внесения" научен социализъм определя мястото на различните течения в обществено-политическия живот и тяхната роля в обновяващия мюсюлманския свят революционен процес.

Най-известните представители на радикалното течение са революционните демократи, надделяли в политическото ръководство на държави като Алжир, Сирия, Мали, Египет /през 60-те години/. Те изразяват дребнособственическите въжделения на широките народни маси и се стремят да ги мобилизират в името на поставените с поетата социалистическа ориентация задачи. Сами споделящи религиозната привързаност на низините, тези ръководители и идеолози непрекъснато се сблъскват с проблемите, които поставя ислямът пред тях и обществото. Нещо повече, те трябва да им дават положително решение в самия

ход на борбата за укрепване на националната независимост, за преодоляване на изостаналостта и всестранен напредък.

Революционно-демократичното крило доразвива в радикална насока редица възгледи на "умерените" мюсюлмански социалисти. То още по-активно възприема идеите на утопичния, на научния социализъм и на социалреформизма и пречупвайки ги през религиозния си мироглед ги съчетава с народническите си по характер възжеления. Радикалното течение еволюира в положителна насока и се стреми да осъществи в обществено-политическия живот своите концепции. Най-типичните представители на това течение, египетските и алжирските революционни демократи придават нови измерения и на ислямската доктрина.

Гамал Абдел Насър /1918-1970 г./ е най-видният представител на радикалното крило.⁶² По професия офицер, в неговите възгледи непосредствено след Юлската революция от 1952 г. преобладават религиозната привързаност, антимонархичните и антиимпериалистически настроения. Те се съчетават с изразявани в отвлечена форма идеали за братство и справедливост, за "позитивна дейност" и сътрудничество с арабските и мюсюлманските страни, за издигане на Египет. Отразени в неговата първа и единствена брошура "Философия на революцията", тези концепции за едно десетилетие прерастват в макар и еkleктична, но сравнително насочена идеология.⁶³ Обозначавана като "арабски социализъм" или просто като "насъризъм", тя се съпровожда, а често пъти дори и предхожда, от пряка обществено-политическа практика.

Един от основните въпроси, в които ясно проличава идейното развитие на Г.А. Насър, се отнася за пътищата и средствата, чрез които да се постигнат поставените с революцията цели.

В хода на предприетите от началото на 60-те години радикални преобразования с антикапиталистическа насоченост, след първоначалните лутания, ръководителят на Египетската революция избистря концепциите си за нейните задачи и цели. Променя се и подходът му към египетското общество и към мястото и ролята в революцията на различните социални групи. В приетата под негово ръководство през

1962 г. Национална харта се казва: "съюзът между реакцията и експлоататорския капитал трябва да бъде разрушен. След това е необходимо по демократичен път да се разшири полето за дейност пред демократичното сътрудничество на трудещите се сили на народа: селяните, работниците, войниците, интелигенцията и националната буржоазия. Съюзът на тези сили, представляващи трудовия народ, е закономерна замяна на съюза между феодалите и експлоататорския капитал. 64 За първи път в историята на мюсюлманските страни официално се приема документ, в който се посочват както класовата диференциация на обществото, така и конфликтът по избора на пътя между очерталите се коалиции.

Определението на основните обществени сили и групировки се извършва въз основа на оценката за тяхната роля в прогресивното развитие на Египет и с оглед на тяхната собственост. Докато "умерените" представители на ислямския социализъм считат за "капиталистическа", "греховна" и "експлоататорска" собствеността на чужденците, радикалните съзират тези черти и в собствеността на местната буржоазия. Така те причисляват към "експлоататорския капитал" едрата и на компрадорската буржоазия собственост. За нейни най-съществени белези се посочват връзките с империализма, стремежа към монопол и към господство над властта, присвояването на по-голямата част от производството, противопоставянето на държавната собственост и на интересите на обществото. Сам Г.А. Насър говори за класа, която "използува своите средства за експлоатацията на народа и пие неговата кръв". Видно е, че към "експлоататорския капитал" се подхожда преди всичко с морално-етични преценки. Същността на капитала като натрупан незаплатен труд, като принадлежна стойност, е замъглена и отмината. Едновременно Г.А. Насър подчертава, че правителството не е срещу абсолютно цялата частна собственост, защото тя има "обществена функция". Нейните носители, определени като представители на "неексплоататорския", на "националния капитал", се включват в "съюза на народните сили". Те получават правото да участвуват в редиците и управлението на Арабския социалистически съюз — организация, призвана да ръководи движението на Египет по пътя към социализма.

Двойственото отношение към частната собственост обуславя и съпровождат колебанията в класовата борба. В моментите на стълкновение Г.А. Насър и неговите сподвижници нанасят удари върху експлоататорските класи и слоеве. Те посочват, че целта е "да се лиши реакцията от всички видове нейно оръжие", "да бъде разрушен съюзът ѝ с капитализма и империализма". Но тези мерки се считат за предизвикани от самата реакция и резултат от сблъскването на нейните интереси с жизнените нужди на египетския народ. Ограничителните стъпки се характеризират като нежелателни и като последно средство. Тяхната задача е да се създаде обстановка, в която противоречията между различните групи от "трудовия народ" да се разрешават безконфликтно и по мирен начин.⁶⁵ Идеалът на Г.А. Насър е всяка класа да може да осъществява съответна полезна за обществото дейност.

Когато говори за възможностите и перспективите на дребната буржоазия, К. Маркс изрично подчертава: "Тя вярва, че специалните условия за нейното освобождение са в същото време и тези общи условия, при които само може да бъде спасено съвременното общество и отстранена класовата борба".⁶⁶ Направената преди повече от век констатация е актуална и в наши дни. Като дребнобуржоазни идеолози и политици революционните демократи в мюсюлманския свят считат класовата борба за зло. За да си осигурят подкрепата на народните низини, в борбата срещу буржоазията на политическия фронт, те предоставят на работниците и селяните половината от местата във всички изборни органи. Но даже като на практика водят класова борба, революционните демократи я отхвърлят като принцип. Те не успяват да се освободят от религиозно-националистическите си илюзии, вярват че е възможно без унищожаването на имущественото неравенство и чрез прилагане на възвишени ислямски идеали да се установи справедливост и братство между хората.

Идеалът за братство и справедливост между хората Насър свързва с установяването на социалистическо общество. В Националната харта социализмът се сочи като естествен резултат от развитието на човечеството през втората половина на XX в. и от провала на капи-

тализма да реши справедливо неговите проблеми. Това е и "желан метод, за да се намери правилният път, водещ към прогреса". Социалистическото общество се основава на труда, на социалната демокрация и благосъстоянието. То е общество без експлоатация, на него са присъщи братските отношения на равенство и сътрудничество между хората.

В очерзаната общественно-политическа схема на социалистическите порядки личи и влиянието на исляма. Сам египетският ръководител заявява: "Нашият социализъм е научен. Това означава, че се основава на науката, а не на анархията. Но нашият социализъм не е материалистически. Ние никога не сме казвали, че нашият социализъм е материалистически или марксистки. Ние никога не сме казвали, че отричаме религията, а напротив, казваме, че нашата религия е "социалистическа".⁶⁷ Освен прокламираната връзка с исляма, следва да се посочи, че терминът "научен" /илмий/ Насър подразбира двако. Едното е неговото метафизично-морализаторско значение, свързано с божественото знание-истина и с произтичащите от него предписания. В Хартата пък се подчертава светското съдържание на термина. Социализмът се сочи за "научен", тъй като се счита за неизбежен резултат от общественото развитие, закономерен етап от еволюцията на цялото човечество, в която вместо божественото предопределение се възвеличава съзидателният човешки труд.

Вижданията на Г.А. Насър за социализма са противоречиви в самата си основа. Ислямско-религиозна по същност, тя съдържа материалистически елементи, отразени в схващането за обективната историческа еволюция. Съществуващото противоречие египетският държавник се стреми да разреши чрез двустранен подбор и синтез. Разграничението от марксизма не се сочи за антагонистично, както беше в случая с "умерените", а различията между "двамата социализма" се извеждат най-вече в моралната област. Египетският ръководител е убеден в необходимостта от "открит подход към целия опит на човечеството". Затова той заявява, че е готов да се поучи и възприеме редица страни от "комунизма" /под който термин подразбира марксизма-ленинизма и неговото приложение/, считайки ги за полезни в конкретните египетски

условия. Твърдението на Г.А. Насър е в рязко противоречие с мюсюлманската доктрина, осъждаща всякакво взаимствуване от друговеци-те и особено от "безбожниците" като грях.

Разграничението от научния социализъм и опитът за трезв, лишен от религиозни предразсъдъци поглед се дължат и на разбиранията на египетския ръководител за мястото и ролята на исляма в съвременния живот. Сам религиозен, Г.А. Насър счита Корана за "открита книга", но изказва резерви относно възможността днес да се управлява държава чрез дословно прилагане на отразяващи отминала епоха предписания. От Корана следва да се вземат постановките, които са в унисон със съвременността и въобще да се изведе на преден план това, чрез което ислямът се изявява като "стопроцентова социалистическа религия".⁶⁸ Насъровият опит за синтез е еkleктичен стремеж към съчетаване на несъразмерни и противоположни виждания за човека и обществото. Той води до половинчати резултати, които очертават и социално-политическите граници в радикалната интерпретация на ислямската доктрина.

Гамал Абдел Насър внася нови елементи в идеята за религиозно и национално единство. Отначало египетският ръководител настоява за тесни връзки и сътрудничество между мюсюлманите и дори предлага годишното поклонение в Мека да се превърне в своеобразен мюсюлмански конгрес, на който държавници и видни богословски дейци в духа на религиозното братство да обсъждат и разработват "главните насоки на една обща политика". По това време Г.А. Насър смята единството върху религиозна основа за необходимо и възможно.

Задълбочилият се конфликт с империализма и антикапиталистическите преобразования в Египет довеждат до стълкновение с консервативните мюсюлмански и арабски режими. Реакцията се опитва като използва и исляма, да спре "египетската лавина". От средата на 60-те години ръководителите на Саудитска Арабия, Мароко и Иран издигат лозунга за "Ислямски пакт", за борба срещу застрашаващия мюсюлманите "безбожен комунизъм".

Изправен пред тези маневри, Г.А. Насър развива активна дейност, показваща и интересна страна от неговите възгледи за исляма. Най-напред той се противопоставя на "смесването на религията с политиката", заявявайки че обединяването на нациите въз основа на религията може да доведе до фанатизъм и конфликти. От друга страна Г.А. Насър посочва, че ислямската солидарност и сътрудничеството са възможни и необходими преди всичко между мюсюлманските народи, борещи се срещу империализма. Египетският ръководител подчертава, че сближаването, предлагано от реакционните сили всъщност извращава с неблагоприятни цели смисъла на религията. Вместо да издигне значението на исляма, то ще нанесе удар на мюсюлманите, ще доведе до тяхното разединение в интерес на империализма. Възгледите на Г.А. Насър за съвременния панислямизъм и мюсюлманското единство на антиимпериалистическа основа показват стремежа на революционната демокрация да попречи на реакцията да използва религията за контрареволуционни цели. Съчетани с разбиранията му за необходимост от единодействие и сътрудничество със социалистическата общност, те са особено актуални в наши дни.

Г.А. Насър се сочи и като най-видната фигура на съвременния панарабизъм. Той възприе редица елементи от светското по същество виждане на баасизма за арабската нация. Египетският президент обаче отдава по-голямо от баасистките идеолози значение на исляма за миналото, настоящето и бъдещето на т.н. "единна арабска нация". На митинг в Алжир през май 1963 г. той заяви: "Ние сме една нация и никога не сме преставали да бъдем такава. . . Аз желая да видя арабската нация велика и голяма сила, за да възстанови своята стара слава, основана на свободата, справедливостта, задоволеността, равенството и труда . . . всичко това ще бъде осъществено по волята на Аллаха, благодарение на арабските народи във всички части на арабската нация".⁶⁹ Терминът "нация" се изразява като "умма". Без изцяло да следва анахроничните ѝ постановки, Насър запазва основното нейно съдържание и отчитайки мобилизиращото емоционално въздействие, придава на религиозния императив за единство чиста националистическа

насоченост. Широките народни маси схващат "арабската умма" преди всичко като религиозна общност и свързват националистическия идеал на Г. А. Насър като осъществяване на мюсюлманските предписания. В сравнение с идеолозите на "мюсюлманската нация" египетският ръководител прави крачка напред. Докато пакистанските апологети идентифицират националното чувство с религиозното, Г.А. Насър се стреми да установи помежду им динамична връзка. Религиозният идеал на мюсюлманската умма, преминавайки през египетските граници, се разширява в рамките на целия арабски свят. Така той подпомага панарабските стремежи, като едновременно влияе върху методите и характера на тяхното осъществяване.

В една реч през 1965 г. Г.А. Насър заявява: "Марксизмът не признава религията. В това е основното ни различие от него. Той признава диктатурата на пролетариата, говори за насилие на една класа над друга. По този въпрос ние имаме различни гледни точки".⁷⁰ Изявлението синтезирано очертава главните различия на класовата и идейно-практическа основа между вижданията на дребнобуржоазната революционна демокрация и пролетарския мироглед. Прогресивните дейци начело с Насър възпъщават присъщото на дребната буржоазия противоречиво отношение на "класа труженик и собственик" към основните проблеми на собствеността, класовата борба и държавата. Те естествено обличат провъзгласените идеали и в религиозно-морализаторски одежди, което придава характерен "ислямски" отенък на радикално националистическата им насоченост.

Египетските революционни демократи, оглавили политическия и обществен живот, влизат неизбежно в отношения с преките носители на религиозната идеология. Г.А. Насър и неговите сподвижници се стремят да неутрализират опитите на вътрешната, най-вече в лицето на "Братята мюсюлмани" и на външната, представена от традиционно-консервативните режими, реакция да използва исляма за борба срещу тяхната политика. Тяхната цел също е извършването на преобразования да получат подкрепата на ползващото се с авторитет в страната и в целия мюсюлмански свят египетско духовенство.

Мерките вървят в няколко насоки. Сред тях особено значение има проведената реорганизация на религиозното образование. През 1961 г. е издаден Закон за развитието на ал-Азхар. В известния като традиционалистка крепост университет, рязко се разширява преподаването на естествените и хуманитарните науки. Пред ръководството се поставя задачата да подготвя кадри, способни да допринесат за решаване на стоящите пред Египет задачи. Като подчертават привързаността си към религията, революционните демократи изискват и преподавателите от ал-Азхар да отговорят с лоялност и активно да разясняват "истината" за ислямския характер на направения социалистически избор. Мерките бързо дават резултати. В стремежа да съхранят своите привилегии и задържат народните маси, духовенството и особено неговата висша йерархия се отзовават на призива на правителството. Очертава се идейна симбиоза между радикалните възгледи на революционната демокрация и опортюнистичните тенденции и идеите в полза на ограничени социални реформи сред известна част от духовенството. Симбиозата придава редица особености на идейния живот в страната през 60-те години, като има отзвук в арабския и мюсюлманския свят.

Една от първите стъпки, които предприема духовенството, е да идентифицира Националната харта от 1962 г. с принципите на исляма. Главният редактор на издаваното от ал-Азхар богословско списание Ахмед Хасан Заят характеризира този радикален документ като слово на Аллаха, което никой преди Г.А. Насър не е произнасял в миналото или днес, нито на Запад, нито на Изток.⁷¹ Висшият ислямски съвет отбелязва, че постановките в Хартата са между заповедите на исляма, че прокламираният в нея социализъм има ислямски основи, произлиза от самата вяра и е нейно творение. Твърдението за неразделната връзка на исляма и издигнатия от революционната демокрация социалистически идеал става основна теза на египетското духовенство. Тя се възприема от правителството, водено както от привързаността си към исляма, така и от опортюнистични съображения.⁷² Прокламираната връзка между социализма и исляма се обосновава с излезлите през 60-те години в големи тиражи многобройни произведения. Заглад-

вията са показателни: сборникът "Ислямът: религия на социализма", трудът на Абдел Муним Шумейс "Нашият арабски социализъм", "Мюсюлманският социализъм и западните теории за социализма" от Мохамед Хазма и т.н. Очертава се и своеобразно разделение на сферите за агитация. На духовниците се предоставя морално-етичната област, от чийто позиции те утвърждават извършваните социално-политически преобразования, без особено да задълбочават пропагандната обосновка, поради явно прозиращите светски и "греховни" черти. Извършеното разделение и разработените от всяка страна в неговия дух въпроси, поставят началото на продължаващия и до наши дни процес на взаимно влияние и проникване между радикални националистически идеи и ислямска апологетика.

Възгледите и практиката на алжирските революционни демократи разкриват друга важна и интересна черта в съвременното радикално интерпретиране на исляма. Оглавеният алжирската революция /1954-1962 г./ Фронт за национално освобождение прокламира привързаността си към религиозните чувства на масите. Неговото ръководство нееднократно подчертава, че издигнатият в хода на борбата лозунг за бъдещ независим Алжир, като общество на социалната справедливост, е в унисон с основните принципи на исляма. Едновременно с това, алжирските революционери подхождат по новому към религията. В приетата на конгреса на ФНО през 1964 г. Алжирска харта, на фона на основния лозунг "Революция чрез народа, за народа" се отбелязва: "дълбоко вярващите алжирски маси се борят ислямът да бъде освободен от всички суеверия и наслоения, които го извращаваха. . . вярата в исляма беше за тях израз на стремежа да унищожат-експлоатацията на човека от човека". 73

Постановката представлява безсъмнен интерес. Тя следва развитата след победата концепция, че жертвувалите живота си в името на свободата маси изискват идеалите да отговарят на величието на извършения от тях подвиг. Тази концепция, кристализирала в самия ход на революцията, се оформя под влиянието на известния идеолог на националноосвободителното движение Франц Фанон /1925-1962 г./.

Роден в Мартиника, лекар в Алжир, той се включва в революцията, дава значителен принос в разработването на нейните основни документи, влияние и до днес върху алжирската идеология. Франц Фанон свързва историческото развитие с революционното творчество на масите. Това творчество и саможертва прави да излизат на съвременната световна сцена народите от "третия свят", тези които нарича в едноименния си труд "прокълнатите на земята".⁷⁴ Сред тях е и алжирският народ. Извисен чрез революционното насилие, след освобождението той трябва да продължава борбата, като отхвърля всички пречещи илюзии, анахронизми и реакционни идеали. Възприели тази радикална концепция и поучени от практиката, алжирските революционни демократи изявяват намерението си да "прочистят" ислямската доктрина. За разлика от насъризма, според тях не се касае за оборване на обскурантистка интерпретация, а за критичен подход към религиозните постановки, "криеци" възможността за подобна интерпретация.⁷⁵ Те също задминават и носителите на типичния за буржоазията "модернизъм", тъй като се основават на революционните постижения и цели. Тази постановка на алжирските революционни демократи именно следва да бъде охарактеризирана като "неомодернистка".

Възприета от редица дейци, "неомодернистката" позиция среща рязко оспорване. Един от най-видните представители на алжирската философска мисъл Малик Беннаби подчертава, че "за да се говори езика на един народ трябва да се споделят неговите убеждения: Фанон беше атеист".⁷⁶ Затова редица апологети настояват, че позицията на Фанон, изказващ съмнения в "цялостната истина" на исляма разрушава самата основа на религията и следва да бъде отхвърлена. Без да излиза на широка дискусия, конфликтът довежда до двойствени резултати. "Прочистването" става дискретно, извършва се подбор, като за "истински ислям" се прокламира това, което може да служи в подкрепа на провежданите положителни изменения в страната.

В хода на определяните като промишлена, аграрна и културна "революции" преобразования, алжирското ръководство продължава да придава многостранна роля на исляма. В приетата през 1976 г.

Национална харта той отново се потвърждава като държавна религия и като "неотменима част" от алжирската историческа индивидуалност. Ислямското самосъзнание се схваща като стабилна духовна съставка на националната самоличност, подпомагаща да се преодолеят наследените от миналото атомизъм и хетерогенност. Тази осъзната самоличност е сред решаващите фактори за отхвърляне както на колониалното наследство, така и на неоколониалното влияние. Тя също е призвана да служи като идеологически цимент на националното единство, под което се разбира преди всичко обединението на широките трудови слоеве за осъществяване на задачите за коренно социално обновление. Но това е ислям не на "реформизма", а на "социалната Революция", недвусмислено сочена в Националната харта като единствен път към възраждането на мюсюлманския свят.⁷⁷ Въпреки уговорката, че "революцията влиза в историческата перспектива на исляма", толкова радикално изискване към небесната религия се среща за първи път така категорично и "светски" изразено.

Когато разглежда отношението на алжирското ръководство към религията, видният съветски познавач на Магреба Р.Г. Ланда посочва, че ислямът се изявява като оръжие, което обосновава и даже служи за форма на алжирския национализъм. Религията съставлява негов важен елемент наред с арабизма и успехите на независимата държава, като всички тези елементи са подчинени на всестранен политически прагматизъм. Заключение на съветския автор е, че ислямизмът и прагматизмът са двете страни на съвременния алжирски национализъм. От тях "едната преобладава формално, а втората практически". Бъдещето ще покаже как и кога, в хода на задълбочаващата се революция, алжирското ръководство ще премине към логичния и неизбежен според Ленин преход от "религия към социализма".⁷⁸

Съвременната революционна демокрация в мюсюлманския свят представлява сложно социално-политическо и идеологическо явление. Наред с всички частни характеристики нейните представители имат обща определяща черта: прокламирайки социализма за идеал, те остават привързани към исляма. У тях ислямът и социализмът се нами-

рат в диалектическа връзка.⁷⁹ Както в идеологията, така и в практиката те взаимно си влияят и си съперничат. Настъплението на социализма предизвиква обективно отстъпление на исляма, успехите на религията са във вреда на научния мироглед. В крайна сметка равновесието и взаимодействието помежду им водят до относително позитивни резултати за съвременното развитие на арабските страни, току що излезли от състояние на средновековна идейно-духовна изостаналост.

Когато говори за настъпателното движение на идеологията, Ленин отбелязва, че неизбежно настъпва момент когато в нея преобладават "преходни, смесени електични възгледи между дребнобуржоазния и пролетарския социализъм".⁸⁰ Разбиранията на революционната демокрация показват, че това присъщо за Европа в началото на века преходно състояние става характерно и за идейния живот на мюсюлманския свят в наши дни.

Анализът на отношението към социализма при революционно-демократичните преобразования в мюсюлманските страни навежда и на сравнение с позицията на духовенството в условията на социалистическата действителност. По този въпрос е налице разнообразна литература, като в доктриналната област представлява интерес еволюцията на мюсюлманското богословие в Съветския съюз.

Историческите завоевания на народите от Задкавказието и Средна Азия намират израз и във формирането на новото социалистическо съзнание и научен мироглед, в тяхното възприемане от преобладаващата част от населението. Отслабването и ограничаването на религиозното влияние подтиква мюсюлманските свещенослужители към редица доктринални "нововъведения". Те показват стремежа на духовенството чрез религиозна интерпретация на основните черти на съветската действителност да удържи обективно ерозиращите си позиции и авторитет. "Като признава съветската власт и завоеванията на социалистическата революция, отбелязва Т. Изимбеков, мюсюлманското духовенство в същото време се стреми да придаде божествен характер на съветската власт, на социалистическата демокрация и равенството, да ги обрисова като дар на Аллаха".⁸¹ За няколко десетилетия, мюсюл-

манските свещенослужители от тоталното отхвърляне, през пасивното примирение преминават към утвърждаване на социалистическите порядки. Тази позиция свидетелствува за дълбоката привързаност, включително и на религиозно настроените хора към съветската власт и за трезвата преценка за силата на социалистическия патриотизъм.

Поялното отношение и подкрепа на съветската власт се съпровождат с трактовката на съветската действителност като своеобразен резултат от постановките и императивите на исляма. Тази трактовка е неприемлива не само от научна и политическа гледна точка. Съветските учени посочват категорично, че "Вярващите мюсюлмани, както всички съветски хора, се отнасят към съветската власт като към истинска народна власт, изразяваща интересите на всички съветски граждани. В това е коренната причина за любовта на съветските хора към своята власт, към социалистическата държава, а не в това, че Съветската държава уж е ниспослана от Аллаха".⁸² Религиозната постановка за характера на съветската власт и общество се критикува като извращение на действителността, което пречи на съветските хора да разберат истинската материална и народна същност на изгражданата от тях социална система.

В духа на съобразяването със социалистическите порядки и действителност духовенството пристъпи към промени в тълкуването на основни мюсюлмански принципи. Специална фетва обяви, че кораничната постановка за носенето на фередже от жената е била неправилно тълкувана. Бяха издадени фетви, които отменят задължителността на закята, на петкратната молитва и на мюсюлманския пост. Те започват да се определят не като категорично наложителни-/уажиб/, а като препоръчителни /мандуб/ и дори само като следване на суната. По този начин редица догмати, чието изпълнение беше религиозно-правно задължение, се превръщат в религиозно-морални предписания. С тези отстъпки духовенството в Съветския съюз всъщност реагира, както и преобладаващата част от представителите на останалите религии, изправени пред обективния процес на намаляването на влиянието на религиозността в света. И тук се цели "модернизация", като чрез смек-

чаване на обрядните задължения се постигне задържане на съзнанието в
доното на привързаността към религията.

Динамиката на процеса на приспособяване налага извършва-
ните промени в тълкуването да бъдат прилагани в повече доктринални
области. И в тази насока духовенството в Съветския съюз се придържа
към тезата на модернистите, провъзгласили исляма за "открита" рели-
гия, готова и способна да възприеме и утвърждава всичко, което носи
блага на човека и обществото. Пригодили се към съветската дейст-
вителност, придавайки ѝ характер и черти на уммата, улемите трябва да
вземат отношение и към редица страни на социалистическия морален
кодекс. "Кръгът на задълженията на мюсюлманина пред Аллаха далеч
не е ограничен", твърди А. Мустафин. Затова всяко обществено полез-
но дело, според видният богослов, трябва да се разглежда като религио-
зен принцип, като "задължение в името на благото на хората, в името на
Аллаха". Постановката, изказана на конференция на духовенството в
Самарканд, преодолява редица религиозни постулати. Засегната е ак-
сиомата, че Корана и суната обхващат и фиксират завинаги всички фор-
ми на индивидуалната и колективна дейност и че излизането от техните
предписания е безпредметно, ако не и греховно. Освен това, постанов-
ката разширява свободата на човека за избор и действие, но освобож-
дението му не може да бъде пълно. Решаващ критерий за индивидуал-
ното и колективно поведение остава тяхната "богоугодност", която е
както религиозно задължение, така и определящ фактор за земната и
отвъдна съдба на хората. Обществено-политическата активност на
съветските народи се тълкува и идентифицира с верските задължения,
като по този начин се укрепват позициите и издига моралния и об-
ществен престиж на исляма.

Духовенството в Съветския съюз и социалистическите стра-
ни взема отношение и към запазването на мира — основния проблем на
съвременността. В тази насока показателно е изказването на мюфтия-
та Зияутдин хан ибн Ишан Бабахан в отговор на зададените му от ре-
дакцията на "Проблеми на мира и социализма" въпроси, по случай 1400
годишнината на мюсюлманския календар. Председателят на Духовното

управление на мюсюлманите от Средна Азия и Казахстан подчертава: "Нашата религия учи, че човек е част от обществото, че той не може и не трябва да бъде глух за страданията на другите. . . Естествено истинските последователи на исляма не могат да не подкрепят силите, които се борят за прогрес на човечеството, за по-добро взаимно разбирателство между народите, за преустройство на обществените отношения върху принципите на мира и дружбата, на социалната справедливост, отхвърляща подписването на едни деца на Адама от други негови деца. Религиозните и идеологическите различия не трябва да водят до войни, а хората, които изповядват различни религии и се придържат към различни идеологии, трябва да живеят в мир и съгласие. . ." ⁸³ Мюсюлманите могат и трябва да изиграят важна роля за утвърждаването на антиимпериалистическите, националните и патриотични ценности. Изказването показва нагледно до каква степен представителите на исляма са способни не само да преодолеят неговите догмати, но и да им дадат позитивна за съвременността интерпретация.

Развитието на мюсюлманското общество в наши дни и особено в условията на некапиталистическото развитие води обективно към неговата секуляризация. ⁸⁴ Но процесът се спъва от всеобщата изостаналост, от факта, че не се унищожава изцяло социалната основа, обуславяща съществуването на религията, а именно експлоататорските отношения. При социализма процесът на секуляризация не само се ускорява, но и навлиза в качествено нова фаза, обусловена от прехода към коренно различен от предшествувалите го обществен строй. При настъпващата атеизация на всички страни от живота и дейността на личността и обществото, представителите на ислямската доктрина са принудени да правят нова крачка към модернизация. Те утвърждават като богоугодни такива порядки, които обективно отстраняват влиянието на исляма, освещават като религиозни норми редица предписания, взaimствувани от утвърждаващия се социалистически морал и начин на живот. Извършващите се трансформации отново показват както склерозирването на ислямската доктрина, така и нейният стремеж

да се съобразява и нагажда към действителността, нейните претенции да даде отговор на проблемите и задачите на съвременния свят.

ИСЛЯМСКИ ПРОГРЕСИСТИ

В задълбочаващия се конфликт с империализма и местната реакция, наред с "неомодернизма" на революционната демокрация, на преден план излиза и течението на "ислямските прогресисти". В редица социални аспекти то минава "по-наляво" от насьризма, но вместо да се отдалечава, се сближава с религията.

Най-изявени представители на ислямските прогресисти са иранецът Али Шариати и либиецът Муамар Кадафи. Те взаимно се допълват. Докато иранският учен развива редица положения на ислямската доктрина за човека и историята, либийският ръководител се стреми да приложи своите концепции за държавно устройство и обществени порядки в политическата практика.

Али Шариати /1933-1977 г./ получава образованието си в Иран и Франция. Като вдъхновител на лявото революционно течение, обединено около организацията "Народни борци" /Мужахидине халк/, оказва дълбоко влияние на иранската младеж. Редица изследователи го наричат "Волтер на иранската революция".⁸⁵

Основната черта на мирогледа на Шариати е стремежът да обхване битието в рамките на цялостното му "единство" /таухид/, което според него е отражение и символ на единството на Аллаха. По думите на иранския учен Хамид Алгар, във вижданията на Шариати таухидът представлява "интелектуална и идеологическа основа на философията на историята, покриваща миналата участ на човека и обществото, а също и предсказанието за тяхната бъдеща съдба".⁸⁶ Единството, пише Шариати, слизайки от отвъдния свят към земята, навлиза в обществените дела, като представлява "интелектуална тяхна основа". На тази именно земна почва то встъпва в постоянен конфликт с "многобожието" /ширк/. Изпълващата човешката история борба се корени в отхвърлянето на таухида от "земните божества, които сами се налагат над хората, като узур-

пират властта и определят комплекс от системи на общества и социални отношения между класите".⁸⁷ Следователно "единството" е позитивната сила, която освобождава човешкия род и се противопоставя на отрицателното многобожие, подчиняващо го на "земните божества".

Конфликтът таухид-ширк се разглежда от Шариати в космологичен мащаб. Той посочва, че над ограничените земни измерения на нивото на "универсалното съществуване" таухидът се противопоставя на "различни и противоречиви сили, на различните божества от езическия пантеон, на невидимите и свръхестествени сили, които влияят върху съдбата на хората и на процесите в природата". Тук единството е първично, но в този свой чист вид "зад противоречието и противопоставянето", т.е. в предисторията на битието, то престоива време, което Шариати не определя. Същественото е, че със самото начало на битието таухидът влиза в конфликт с ширка, т.е. противопоставянето им е своеобразно указание за развитието на реалното съзнание, преодоляло първичната си инертност. Възгледите на Шариати за таухида и ширка показват влиянието на идеалистическото манихеистично схващане на глобалната борба между доброто и злото взети като реалности. Нейният космичен характер пряко се отразява и предопределя земните дела.

Схващането за двете равнища на борба продължава и шиитската традиция, като едновременно се преплита и с по-широко виждане за самата същност на Аллаха. Иранският философ разглежда единството на Аллаха като единство с три лица, като единство между три разделени същности: на бог, природа и човек. Те не произлизат едни от други, нямат граници помежду си и не са чужди едни на други. Всяка от тях има общ произход, насоченост, воля, дух и живот. Това по същество пантеистично твърдение Шариати се стреми да съчетае с идеята за единството и борбата между доброто и злото в своята концепция за човека и религията.

Във възгледа си за човека иранският философ се придържа към интерпретацията за неговата двойствена природа. Човекът е създаден от два противоположни елемента: от пръст и от духа на бога. У всеки индивид е налице двуполност, алтернатива да слиза надолу към

пръстта или да се извисява нагоре към бога. Човекът е и своеобразно бойно поле, в което Сатаната се бори срещу Аллаха, но не пряко срещу него като бог, а срещу човека, срещу вдъхнатата у него божествена част. Обект на борбата между доброто и злото, сам двуполюсен, човекът се изправя пред избор, от който зависи неговата съдба. Той има право и възможност да изяви собствената си воля, което го прави отговорен пред Аллаха за своята индивидуална и за общата участ. Тази отговорност идва от факта, че хората строят живота със собствените си ръце, но обществото като организъм следва норми /суна/, които Коранът и ислямът считат за неизменни, тъй като отговарят на божествения замисъл. Следователно човекът е "свободен в своите действия, но задължен да следва предшестващите закони на природата, за да осъществи своята "свобода". Тази своя позиция иранският философ аргументира, перифразирайки познатата формула на имама Жаафар Садик за "нещо средно между свободната воля и предопределението"⁸⁸ Във възгледите на Шариати за човека, това "двойствено чудо на Аллах" и "безкрайно движение към бога или пръстта", ясно личи дуалистичното влияние на зороастризма и манихеизма.

Въз основа на възгледите си за човека Шариати извежда и концепцията си за историята, настоящето и бъдещето. Иранският философ счита, че в своето начало човешкият род е бил единен, но самото негово встъпване в историята вече го раздвоява, поради човешката двойственост и внушенията на Сатаната. Историята, във вижданията на Шариати, приема облика на непрекъснат конфликт между привържениците на единобожието /таухид/ и многобожието /ширк/, на доброто и злото, между подтиснатия и угнетителя, между нямащия и присвоилia. В конфликта силите на злото имат почти непрекъснат превес. Борбата започва, когато Каин, поисквайки земята за собственост, убива Авел. Потомците на убиеца се превръщат във властелини на човечеството. За да прекратят продължителния триумф на злото се появяват пророците, които се стремят, проповядвайки единобожието, да възстановят справедливостта. Напразно! Техните последователи им изменят. Симон /Шамун/ извращава направеното от Мойсей, Исус е последван

от превърналите се в папи цезари, Мохамед от Омеядите и Абасидите. Защищавалите век и половина Мохамедовата проповед привърженици на Али са предадени от Сефевидите. Шариати дава манихеистично религиозна трактовка на историята на човечеството. Въпреки придадени-те ѝ идеалистически измерения на отразяващ космическия двубой между доброто и злото земен терен, иранският учен всъщност правилно я определя като история на борбата между експлоататори и експлоати-рани.

В рамките на историческия сблъсък между доброто и злото, Шариати се стреми и да разкрие същността и целите на противостоящите си сили. На едната страна са носителите на злото. Иранският философ ги нарича "синове на Каин", които представляват зловещата троица на Фараон, Крез и Ваал.⁸⁹ Фараонът е символ на подтисничеството, на политическия гнет, Крез е носещата богатство икономическа експлоатация, Ваал е символ на лицемерието, на идейното господство.^x Шариати разкрива със страстен и полемичен стил символа на злото. Каин "използва най-различни средства открито или тайно: вярата и неверието, единството и троицата, анархията и закона, диктатурата и демокрацията, робството и свободата, феодализма и буржоазията, вярата или науката, спиритуализма или интелектуализма, философията или суфизма, щастието или страданието, цивилизацията или дивачество-то, прогреса или регреса, идеализма или материализма, християнството или исляма, сунизма или шиизма. . . " Тези образи си отиват и се връщат..." Каин е един, но той има три лица, седем цвята, седемдесет мас-ки, седем хиляди имена и седемдесет хиляди прийома". Под религиоз-на обвивка, чрез своите инструменти — духовниците в служба на коло-ниализма и на неговите местни слуги, Каин проповядва смирение спря-мо властващите, настоява за подчинение на богатите и за страдание

^x По всичко личи, че Шариати подразбира не върховното западно-семитско божество Балу-Ваал, а библейския Ваал, подложил на изкушения вярата на еврейския народ в единния бог.

в името на райското блаженство. Той твърди, че такъв е божественият ред и че така е предписано от Аллах да бъде с хората. Каин е материализираният носител на свръхестествената сила на злото. Той "разделя човечеството на две раси, обществото на класи, прави историята двуполярна, превръща единството в двойственост, прави хората слаби и уязвими, стреми се да подави и разруши божественото у човека".

На Каин и неговите слуги — властители и собственици противостоят техните жертви. Това са подтиснатите, експлоатирани и мамени народни маси. Те са всички отрудени, като се започне със строилите пирамидите за фараоните и Великата китайска стена роби, до народите в наши дни. Това са подтиснатите, "за които говори Коранът", тези, които Франц Фанон нарича "прокълнатите на земята". От тяхно име Шариати възкликва: "Ние сме сираците на историята, ние сме бедните и подтиснатите на земята", "наследниците на червеното знаме, което през цялата история принадлежеше на нашата класа".⁹⁰ Но, заявява Шариати, сираците на историята, децата на Адам и Авел не са безпомощни. Те са истинските вярващи в Аллах. Тяхната вяра в единния бог им придава сила и ще увенчае борбата им с победа. Тази борба, водеща се на равнището на цялото човечество и в името на неговото спасяване, в наши дни се превръща в световна революция.

Шариати вижда ролята на интелектуалците в пропагандиране на идеите на таухида срещу политеизма. В името на борбата срещу злото ученият настоява за коренна промяна в мюсюлманското мислене. Тя трябва да се извърши у всеки правоверен и да доведе до правилно познание за света, което е необходимото условие за вярата. Промяната в духовната надстройка и идеология трябва да предизвика радикални изменения на обществените порядки. Според Шариати, именно духовното преобразуване сега е далеч по-необходимо от всяко друго и само то ще отстрани препятствията пред извисяването на човечеството. Следователно, първа задача на пропагандата е да призовава хората към осъзнаване и промени, което е в пълен унисон с шиитската традиция за революционна проповед сред масите в името на тяхното спасение. Апелът към низините като първостепенна задача се обуславя и от виждане-

то за тяхната роля в историята. Шариати посочва, че ислямът е не само религия-призив, но и първата "школа в областта на социалната мисъл", която признава именно масите /нас/ за "основа, за фундаментален и съзнателен фактор, предопределящ историята и обществото".⁹¹

Мобилизацията на народните маси е подчинена на социален идеал, облечен в религиозна обвивка. Това е динамичен идеал на борбата срещу политеизма, която ще доведе в края на крайщата до възтържествуването на таухида. В обществото-идеал, на Аллаха ще се основават и трите власти — собствеността, суверенитетът и божествеността. Осъществяването му означава свобода и справедливост, произлизащи от равенството, срутване на земните идоли и кумири, извисяване на хората, издигане на цялото човечество. Стремешът към това хармонично общество е свързан с отрицанието на всичките съвременни превъплъщения на Каин, с настъплението срещу експлоатацията, неравенството и невежеството, с унищожаването на техните слуги и привърженици. Радикалното отрицание на съвременните експлоататорски порядки придава на възгледите на Шариати антифеодална, антиимпериалистическа и антикапиталистическа насоченост. Те изиграха определена роля в привличането на подрастващото иранско поколение в борбата срещу шахския режим.

За разлика от А. Шариати, ръководителят на либийската революция от 1969 г. Муамар Кадафи се стреми към "пряка" интерпретация и приложение на исляма. Като избягва отвличените теологични разсъждения, той счита, че е достатъчно да се надникне в Корана и в тази "божия книга" може да бъде намерен отговор на всеки проблем, интересуваш човечеството днес и в бъдеще. Нещо повече, през всеки момент от историята ислямът дава не само истинско, но и преобладаващо човечеството решение, защото сам е "революция".

Своите виждания за мястото на исляма в духовния и материален живот на хората М. Кадафи нарича "Трета световна теория", изложена концентрирано в известната под името "Зелената книга" брошура. В нея накратко са анализирани и посочени решенията на редица стоящи пред съвременния свят проблеми в областта на политиката и

икономиката ⁹² Във възгледите си за обществото, частната собственост и борбата за арабско единство, М. Кадафи следва с известни отклонения Г.А. Насър, когото нееднократно посочва за свой учител и идеал на политически деец. За "новост" може да се счита само твърдението, че след като в световната история жълтата и бялата раса са били господстващи, сега е ред на черната. Концепцията е най-вече "оригинална" с това, че се излага в стопроцентова "правоверна" книга, а противоречи на основната постановка на исляма, че неговият краен триумф ще премахне различията между хората — праведници. Общо възгледите на либийския ръководител представляват съчетание на социалистическите разбирания и панарабски идеали на насъризма с фундаменталистски мюсюлмански принципи. Интерпретиращи в радикална насока те стават идейна основа и обосновка за обществени преобразования, често пъти придобиващи антикапиталистически черти и окраска.

Прокламирането на 12 март 1977 г. на "Социалистическата арабска народна джамахирия", е характерна черта на приложението на социално-политическите възгледи на М. Кадафи. Названието "джамахирия" е ново в арабския език и е паралелно на "джумхурия" — република. Докато "джумхурия" произлиза от "джумхур" /маса, тълпа, народ/, "джамахирия" е производно от множественото число на джумхур — джамахир. С новия термин се подчертава, че изграждащата се държава е по-различна от традиционните републики, били те парламентарни, многопартийни или еднопартийни. ⁹³

В прокламацията от 12 март 1977 г., учредяваща Джамахирията се посочва, че "свещенният Коран е закон за обществото" в нея и че основата на политическата ѝ система е пряката власт на народа. Тази власт той осъществява чрез изградените повсеместно народни конгреси, народни комитети, професионални сдружения и Общия народен конгрес. В своята "Зелена книга" Кадафи посочва, че така се разрешава проблемът за демокрацията, която не може да съществува истински под каквато и да е било друга форма, освен чрез "народни конгреси и комитети навсякъде".

Установяването на джамахирията и нейното управление се посочват като приложение на кораничната постановка, с която се указва правоверните да разрешават своите дела "чрез съвещание /шура/ помежду си". Въведените в Либия чрез "народните комитети" порядки се считат за крайно и окончателно разрешение на проблема за демокрацията, за събитие, провъзгласяващо "новата зора на човечеството". Бъдещето ще покаже доколко тези народни представителства ще могат да функционират, като съчетаят компетентността при взимането на решения с отговорността за тяхното провеждане.

М. Кадафи твърди, че неговите възгледи могат да служат и като "трета световна теория". Според него, тя е "разбираема и освещаваща /пътя/ формулировка на благородните принципи и морални стойности, ниспослани от рая на пророците и апостолите, за да насочват народите по правилния път".⁹⁴ Едновременно, според либийския ръководител, корените и основата на теорията са в установения през ранната умма мюсюлмански идеал. Фактът, че тогава ислямът не успява да обхване света се дължи на последвалото извращение в прилагането му и на "историческа грешка". Тя е допусната от народите, които считайки исляма за племенно арабско и източно вярване, са пренебрегнали универсалния му призив и не са го приели. Грешката е очевидна, тъй като "Коранът се занимава с икономическия, обществен и политически ред, с мира и войната и установяването на мир и отношението към пленниците, с личния статут и закони, със съседството и отношенията между общностите" и преди всичко "урежда отношенията на човека с Аллаха". Затова ислямът е универсален призив и следствие от божествената воля, той е, по определението на либийския ръководител, "светска религия", без да има в него секуларизъм, двойственост която имплицитно се отдава на свръхестествения му произход.⁹⁵

Като тясно свързва "третата теория" с божествения призив и откровение, М. Кадафи се стреми да обясни нейната поява и исторически. Според него възникналият в новата епоха капитализъм не успя да постигне благоденствие нито за личността, нито за обществото, нито за света. Като реакция срещу капитализма идва комунизмът. Но

той също не успява, а изостряният се конфликт с капитализма крие опасности за целия свят. В този критичен момент, подтикната от арабската и либийска революция, се появява "третата световна теория". Произхождаща от универсалния призив на исляма и неговата философия, тя не е нито комунизъм, нито капитализъм. Считайки, че и двете теории се базират на материализма, тя отхвърля техните несъвършенства и слабости, като оспорва тяхната възможност да разберат и да разрешат стоящите пред човека проблеми. . . Третата теория е "тръбачът, който призовава масите, обявявайки крайното спасение от всички форми на несправедливост, деспотизъм, експлоатация, икономическо и политическо господство. Тя има за цел да установи общество за всички народи, в което всички хора са свободни и равни във властта, богатството и оръжията, така че свободата да постигне крайно и пълно тържество".⁹⁶ Теорията се превръща в общ фактор, "способен да реши всички стоящи пред народите проблеми и понастоящем, и в бъдеще". Претенцията показва нарастналите амбиции на мюсюлманското радикално течение, произтичащи от успехите на народите от Изтока в антиимпериалистическата борба.

Често пъти, обвиняван в крайна религиозност и ксенофобия, М. Кадафи участва активно в контакти с представителите на различни религии. Той е един от инициаторите на ислямо-християнския диалог, проведен в Триполи през 1976 г. . Неговите изказвания, сравнени със становищата на мнозинството от участниците, дават представа за възгледите и отношението на мюсюлманските прогресисти към християнството и юдейството. Първата характерна черта на техните концепции е явното предпочитание на тезата за "една религия, основана на почитането на единствен бог". "Ако стигнем до извода, че има само една религия — отбелязва М. Кадафи — тогава ние следва да се определим като последователи на една религия и така всички проблеми, които се основаваха на нашето несъгласие в миналото относно принадлежността към една религия, ще бъдат разрешени".⁹⁷ След като сред участниците надделява ясно становището, че ислямът, юдейството и християнството са различни религии, Кадафи подчертава, че религията на "мюсюлманите

и на "хората на писанието" следва категорично да се разграничават от "атеистите", които трябва да бъдат изключени от диалога. Либийският ръководител се изявява като активен привърженик на единодействието между мюсюлмани и християни срещу атеизма във всички негови прояви.

Социално-политическите концепции на Кадафи, неговите възгледи за отношението с немюсюлманите, сравнени с водената от Либия вътрешна и външна политика, показват очерталия се твърде широк диапазон за активността на съвременните мюсюлмански прогресисти. Те остават привързани към фундаментализма, но често са готови да оставят на по-заден план редица негови императиви, предпочитайки трезвия подход към съвременността.

РАДИКАЛНИЯТ ИРАНСКИ НЕОФУНДАМЕНТАЛИЗЪМ

За разлика от мюсюлманските прогресисти, течението на т.н. "неофундаменталисти" заема крайни позиции спрямо всички "неверници", с което прибавя нова шриха в разноцветната картина на съвременната идеология в мюсюлманския свят.

Победата на антимонархичната и антиимпериалистическа революция в Иран, колкото и неочаквана на пръв поглед, е логичен резултат от дългогодишната упорита борба на низините. В тяхното организиране важна роля изигра шиитското духовенство, сред което от началото на 70-те години започна да се налага течение, оглавено от аятолах Р. Хомейни, заобиколен от придържащите се към неговите възгледи аятоласи Бехешти, Рафсанжани, Хаменеи и др.

Аятолах Хомейни се изявява отрано като решителен противник на шах Мохамед Реза, когото сравнява с ненавистния за всички шиити омеядски халиф Язид — виновник за смъртта на Хусейн. В емиграция от 1964 г., той развива активна дейност, като осъжда остро вътрешната и външна политика на шахския режим. В провежданата аграрна реформа, предоставянето на равни права на жената с мъжа, в стъпките към модернизация по западен образец, Хомейни вижда греховно

подражаване на чужденците-неверници. Според шиитския богослов подражанието обезличава иранците и тяхната национална култура, води до упадък на исляма. Особено остро аятолахът критикува проимпериалистическата политика на шахския режим, хазийниченето в страната на чуждите монополи, които ограбват природните ѝ богатства, носейки разорение и мизерия на масите. Характерът на проповедта увлича различни социални слоеве, но единодействието е постигнато най-вече на антиимпериалистическа основа. Сам Хомейни се отнася подозрително към заразената със западното "неверие" прогресивна иранска интелигенция, но значителни части от нея встъпват в сътрудничество с неговите последователи, за борба срещу диктаторския режим, против зависимостта на страната от империализма.⁹⁸

Победата на иранската революция постави на дневен ред търсенето на конкретни пътища за осъществяването на прокламирания ислямски идеал. На тази цел трябва да отговори приетата чрез референдум през декември 1979 г. конституция.⁹⁹ В нея са отразени идеите на надделялото сред иранските революционни сили неофундаменталистско крило. Следващо аятолах Хомейни и обединено в Ислямската републиканска партия, то прокламира държавата като средство за служене на божествената кауза.

Във въведението на конституцията се посочва, че нейното разработване и приемане стана възможно благодарение на победилата под лозунга "Аллах е най-велик" ислямска революция. Тя е дело на целия народ под ръководството на духовните дейци и лично на аятолах Хомейни, разработил план за "ислямско управление, основано на религиозния авторитет". Целта на конституцията е да определи основаните върху ислямските принципи политически, обществени, икономически и културни институти на уммата на Иран. Определянето на иранската нация като умма очертава религиозната основа, върху която ще се разглеждат и регламентират нейното устройство и мисия. Още началните постановки на конституцията вече недвусмислено разкриват нейния характер.

Утвърждаването на иранската нация като умма се подкрепя от постановката за върховния суверенитет над нея. В чл. 56 се подчертава: "Цялата власт, като на абсолютен повелител на света и хората, принадлежи на Аллах. Той единствен определя общественото бъдеще на човешките създания. Никой не може да поеме това право от друго лице, за да го използва за личен или в полза на определена група интерес". Ислямската република се основава върху вярата в единството на Аллах и в неговото върховенство, както и върху необходимостта да се следват неговите повели.

Наред със спазването на божествените предписания от уммата, нейна цел е да приобщава към следването им все повече хора. Тази постановка е изцяло в духа на експанзионистичния елемент на исляма. Р. Хомейни многократно заявява, че иранският народ ще защита своята религия и ще окуражава братството между мюсюлманите "в която и да е било страна или държава".¹⁰⁰ Ислямската експанзия е подчертана и в прокламираната задача: постиженията на иранската революция да се разпространяват сред всички онеправдани от гнета на тираните нации.

В очертаната мисия за разпространяване идеите на революцията съществена роля се предоставя и на въоръжените сили. Конституцията ги определя като "войнство на книгата", ръководено от предписанията на вярата и Корана. Ислямската революционна армия и Революционната ислямска гвардия се сочат не само като отговорни за защитата на страната, но и за възложената им в Корана мисия за "жихад по пътя на Аллах и борба за разпространението на божествения закон в света". Предписанията за въоръжените сили са в унисон с прокламираната цел да се изгради "световна, почитаща Аллах умма на правоверните". Триумфиращият в иранската революция "неофундаментализъм" проявява своеобразна експанзивност типична за ранния ислям. В днешните условия, тя е един своеобразен идеологически архаизъм.

Извеждането на върховния суверенитет на Аллах се съчетава със стремежа към религиозните предписания да бъдат нагодени

някои взаимствувани от буржоазното законодателство принципи. Конституцията посочва, че законодателната, съдебната и изпълнителната власти остават независими една от друга. Едновременно категорично се заявява, че "всички граждански, наказателни, финансови, икономически, административни, военни, политически и други закони и постановления ще бъдат основани на ислямските постановления и ръководство". На изпълнителната власт се вменява в дълг да унищожи старата бюрократична система, основана на "идолопоклонската власт" и да ръководи страната в съответствие с исляма, като "открива пътя към създаването на ислямско общество-идеал".

В конституцията се обръща внимание и на стопанските проблеми. Очертават се три икономически сектора. Държавният сектор обхваща ключовите позиции на икономиката: едрата промишленост, финансите, природните богатства, външната търговия, транспорта и съобщенията. Кооперативният сектор трябва да принадлежи на сдружения и организации, обединени в съответствие с предписанията на исляма. Частната собственост е предназначена да допълва дейността на държавния и кооперативния сектори. Постановката за трите вида собственост, при ясно очертаване на държавната и кооперативната като решаващи, се подкрепя с цитати от Корана. Посочва се, че Аллах е създал земята за всички хора, че я дава в наследство на най-заслужилите пред него, че хората трябва заедно да притежават водата, огъня и пастбищата. Така, ограничавайки чрез религиозни мотивировки частната собственост, конституцията се стреми да отговори на възжеланията на движещата сила на иранската революция — широките народни маси. Ограничаването обаче, е твърде мъгливо и има повече характер на пожелание, без да посочва конкретни задачи и цели.

В конституцията се подчертава приоритетът на религиозното над политическото ръководство. Духовенството играе ръководна роля в революцията. Неговият авторитет се подкрепя и с известната постановка, че то определя консенсуса в уммата. Дефинирането на функциите на правителството се съпровожда с постановката, че ръководството на уммата трябва да се предоставя на истинските изразители на нейния

интерес, на благочестивите мъже, които на основата на Корана изграждат обществото и ръководят неговото извисяване по пътя към Аллах. Тази висша роля обуславя предоставените прерогативи на представителите на духовенството над светските лица. Приоритетът им намира израз в създадения "Съвет на пазителите", съставен от 12 религиозни дейци, мужахиди и юристи. Органът определя доколко приетите от Националното консултативно събрание /Мажлис шура/ закони съответствуват на духа и буквата на исляма. При несъгласие с даден текст, "пазителите" го връщат за преразглеждане, което да доведе до формулировка според направените от тях препоръки. Съветът, своеобразен "цензор" на Народното събрание, не е ново явление в ислямското законодателство. Той фигурира в Конституцията на Иран от 1907 г., но не бе приведен в действие. Сходен "Съвещателен съвет" към правителството в Националното събрание фигурира и в конституцията на Пакистан от 1962 г. Сега е направено всичко функционирането на религиозно-доктриналната цензура да бъде ефикасно, като се разпростира върху постановленията и на другите върховни институции.

Наред с "общоислямската" идея в конституцията се отразяват и основните шиитски концепции. За принцип на ислямската република се посочва вярата във възкресението и съдния ден, водещи човечеството по пътя към Аллах. Според шиитската традиция, началото на този път ще постави появата на дванадесетия имам. До пришествието му, определено в конституцията с познатия термин като период на "отсъствие на господаря на времето", той ще бъде представляван от религиозен ръководител — имам на народа. Имамът трябва да е благочестив, знаещ, смел, признат и ползващ се с доверието на правоверните. Тази длъжност понастоящем се упражнява от аятолах Р. Хомейни. Ако след него не се очертае признат носител на тези качества-идеал, то за ръководители ще бъдат излъчени хора, притежаващи ги в една или друга степен, за да могат взаимно да се допълват. Така ще бъде установено "колективно ръководство" от 3 до 5 души, които ще съставят т.н. "Съвет на ръководителите". Те няма да бъдат избирани от Националното събрание, а по начин предвиден от "Съвета на пазителите" или "Съвета

на познавачите". Подобно на ръководителя-имам, Съветът има прерогативи, които по същество надвишават президентските. Конституцията нагледно показва разбиранията на неомундаменталистите, уверени че в наши дни върху религиозна основа може и трябва да се изгради свършенна политическа и обществена система.

При разглеждането на извършената от ислямските прогресисти и неомундаменталисти радикална в социално отношение интерпретация на исляма, възниква въпросът може ли тя да се счита за действително революционна в наши дни. Отговорът е отрицателен. Религиозната революционност на исляма е исторически ограничена. Днешната нейна изява, въпреки че е обусловена от съществуващите условия, съпоставена с епохата има характер на "закъснял" и анахроничен "възрив". Възгледите на неговите идеолози за всеобхватната роля на исляма, дори когато външно задминават буржоазния мироглед, продължават да носят основния недъг на религиозния идеализъм. Той пречатства хармоничното и цялостно изграждане на съвременния индивид, влиза в противоречие с обективните тенденции и насоки в обществено-политическото развитие.

През последните десетилетия ислямската доктрина придоби още по-голяма разноликост, като наред със склерозата, показва и възможностите си за приспособяване. Противоречивият характер на нейната еволюция се обуславя от насоката, ритъма и обхвата на протичащите в мюсюлманския свят икономически, политически и културни процеси. Развитието е още по-ускорено, но не е в състояние да обхване цялото мюсюлманско общество и засилва присъщите му вътрешни структурни несъответствия. Реформацията отново показва своята незавършеност без да успее, дори в сегашната динамична обстановка да осъществи това, което направи преди християнската: чрез култа към "абстрактния човек", да подготви реалния за съвременното светско буржоазно общество.¹⁰¹ Едновременно все по-широки слоеве навлизат в новото време и тенденциите към модернизация в исляма се засилват. Но ог-

ромни маси живеят в плен на изостаналостта и на традиционното мислене. Тяхното тежко положение намира израз в неизбежната "защитна реакция" в религиозна обвивка, срещу рушенето на "старото" и отблъскващите черти на буржоазното "ново", кристализира в утопични възжелания за равенство и справедливост.

Задълбочаването на революционния процес в мюсюлманския свят довежда до по-нататъшна радикализация на "ислямския социализъм". Редица негови носители извършват понастоящем преобразования, сходни с преобразованията в социалистическите страни след революцията, които тогава духовенството обявяваше за "невернически" и "греховни". В наши дни мюсюлманските проповедници не само "пасивно" одобряват социалистическата действителност, но я обявяват за възпяваща ислямските идеали. Социална радикализация настъпва и сред "фундаменталистите", свързана с революционизирането и излизането на преден план на широките народни маси. Тя намира израз в появата на ислямските прогресисти, в активизирането на "неофундаменталисткото" течение. Всички тези течения влизат в остър конфликт с носителите на буржоазната трактовка на исляма и заемат решителни антиимпериалистически позиции. Едновременно с това обаче, те съхраняват разграничението си от научния социализъм, а някои продължават да са в плен на антикомунизма.

Бурните процеси в бившите колониални и зависими страни от Азия и Африка и извършената от тях през последните десетилетия историческа крачка към независимост и равноправно място в света, неизбежно засилват самочувствието, активизират идейно-политическите тенденции. Представителите на всички течения в една или друга степен прокламират "собствен път" за развитие, считайки го за единствено подходящ с оглед на превъзходната специфика на мюсюлманското общество. Появяват се и претенциите, че този "трети" ислямски път е спасителен за по-голям кръг бивши зависими немюсюлмански народи, дори и за цялото човечество. Прилагани дори в отделна страна, прокламираните от мюсюлманските апологети социално-политически рецепти са исторически обречени, ако се противопоставят на реалните алтер-

нативи, стоящи пред съвременния свят. Без съмнение свързаните с ислямската специфика концепции ще продължават да оказват въздействие върху обективния ход на мюсюлманските народи към прогреса под най-разнообразни форми. Едновременно при този ход, намерили верния път на земята, те все по-цялостно, категорично и безвъзвратно ще престават да търсят в небесата илюзорните и блуждаещи пътеки на исляма.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Възникнал сред пясъците и оазисите на Арабия, ислямът скоро се превръща в световна религия. Неговата поява и разпространение отговарят на историческата необходимост от идеологическо утвърждаване на прехода към класово общество и на стремежа у хората към цялостна представа и обяснение на миналото, настоящето и бъдещето на света. Както чрез всяко религиозно вярване, и посредством исляма човекът показва способността си да отразява реално едни и илюзорно — други елементи от заобикалящата го природна и социална действителност. Затова тежненията му към самоосъществяване се свързват най-вече с митичния отвъден свят. Житейският път се очертава като ефемерен момент — изпитание в името на есхатологично оцветената надежда за бъдеща награда и вечно блаженство. Останалите търсения са обявени за безцелни, напразни или греховни. Зараждащата се религиозна доктрина е стриктно продължение в монотеистична насока на основните концепции на юдаизма и християнството, съчетани с арабските езически вярвания и племенни традиции.

Още с първите думи на прочутите си "Лекции за ислям" И. Голдциер подчертава: "Ние никъде не срещаме религията като освободена от всякакви исторически условия абстракция. Тя живее както в своите висши, така и в низшите си изяви в конкретни форми, определяни от разнообразието на обществените условия". При разпространението на ислямската доктрина върху трите континента в нея навлизат, получавайки характерна интерпретация или обвивка, многобройни вярвания и религии, традиции и културно наследство на различни раси, племена и народи. Така се оформя арабо-мюсюлманската цивилизация. Нееднаквото възприемане, по време и място на вярата в Аллах и разнообразното прилагане на нейните императиви, естествено води до възникване на секти и течения в недрата на общността на правоверните т.н. — умма. Проявява се и склонността на исляма да асимилира, или

просто да "поглъща" дори противоречащи на основните му принципи идеи от примитивния фетишизъм и анимизъм до редица рационални и атеистични по същност концепции на класическата философия. Неговата разнообразност се задълбочава и едновременно проличава способността му да се приспособява към промените в обществено-политическото развитие.

Присъщото на всяка религия "раздвояване", вследствие от диференциацията на класовото общество, у исляма се проявява със самото му зараждане. Възникнала при прехода между две формации доктрина, той съдържа както носталгията по отживяващия родово-патриархален егалитаризъм, така и утвърждаване на имуществените различия, узаконяване на частната собственост и експлоатацията на човека от човека. Претенцията на исляма да обхване цялостното човешко битие, да отговори на неговите вечни потребности и идеали, се оказва с далечни последици. Той веднага се превръща в средство за практическо осъществяване на социални нужди и задачи, става тяхна идеологическа компонента, изразяваща материални интереси на разнообразни и често антагонистични обществено-политически сили. Като доктрина и институт, ислямът обобщава и санкционира експлоататорските порядки, изпълнявайки все повече консервативна и реакционна роля. Същевременно, редица основни доктринални елементи започват да се разработват и тълкуват така, че да отговарят на интересите на подписнатите, да изразяват протеста им срещу несправедливостта и експлоатацията; да възплащават техните възжелания за равенство. Ислямската доктрина става идеологическа арена на ожесточени класови конфликти и нейното "раздвояване" още повече се задълбочава. То предизвиква и разграничаването между трите главни направления: сунизъм, шиизъм и харижизъм, както и по-нататъшното им разцепление. То става многократно, всеки път, когато схизматичното противопоставяне на ортодоксията, свързана с експлоататорските порядки, също се превръща в институция, която ги освещава и утвърждава.

Ислямът, чиято доктрина се изгражда в условията на източния феодализъм, остро почувствува сблъсъка с новото време, още

повече че изповядващите го народи, поради своята изостаналост, попадат в зависимост от "неверниците". Това задълбочава още повече различията в тълкуването и прилагането на ислямската доктрина. От средата на миналия век настъпва т.н. Реформация, последвана в най-ново време и от модернизация на исляма. Те продължават и в наши дни, под прякото въздействие на световния революционен процес и на преживяваната от всички религиозни вярвания обща криза. И отново ислямът се стреми да отговори на изискванията на времето, за да задържи позициите си срещу настъплението на научния мироглед. Присъщ най-вече на отживяващите експлоататорски порядки, той играе предимно консервативна и реакционна роля. В същото време, като мировъзрение на широките трудови маси ислямът налага противоречив отпечатък върху тяхната борба срещу подтисничеството и експлоатацията за справедливост, равенство и щастие. В тази борба "правата вяра" често играе ролята на мобилизиращ стимулатор. В исторически план и перспектива, подобно на всяка вяра в свръхестественото и упованието на Аллаха променя смисъла на реалните човешки цели, затруднява и ограничава движението към тяхното осъществяване.

Мюсюлманският свят неотдавна навлезе в XV век на собственото си летоброене. И днес, както през цялата си история, ислямът носи основните черти на мохамедовата проповед, но много от тях почти неузнаваемо променени от времето и пространството.

БИБЛИОГРАФИЯ

ПРЕДГОВОР

1. Badeau, G. Islam and the Modern Middle East.— Foreign Affairs vol. XXXVIII, n° 1, 1959, p. 60-61. Вж. В. Чиркин, Буржуазная политология и действительность развивающихся стран, М., 1980.
2. Griffith, W. Islam on the March.— Reader Digest , vol. 114, n° 686, 1979, p. 81.
3. Nicolas, G. Les métamorphoses contemporaines de l'Islam. Le Monde diplomatique , n° 320, novembre 1980, p. 36; Islam Spreads Political Mantle.— The Middle East Journal , n° 57, July 1979, p. 50.
4. Jansen, G. Militant Islam: The Soldiers of Islam Advance.—The Economist , n° 7065, 27.1.-2.2.1979.
5. أحمد وافي: كتاب الله عصام من الاحاد والنساد، منبر الاسلام، القاهرة، عدد ٦، ص ٤٨-٥٠.
مصطفى عبد الحليم الجندي: دور الاسلام في صنع مجتمع الاخاء، منبر الاسلام، القاهرة، عدد ٢، ص ٩١-٩٤. و السعيد الشربصي: الاسلام ينادي البشرية بدلا وساطة، رابطة العالم الاسلامي، مكة، ١٩٧٩، عدد ٩، ص ٢٦-٢٨.
6. الجمهورية، بغداد، ١٦ - ٤ - ١٩٨٠.
الجمهورية، بغداد، ٥ - ٣ - ١٩٨٠.
7. L'Irak aujourd'hui , n° 116, 20.2.1981, p. 5-7, n° 121, 5.5. 1981, p. 19-20; Iraq , n° 156, vol. III, March 15, 1982, p. 20-21.
8. صوت الأمة: عدد ٢٤، ١٥-١٢-١٩٨١ (ص ٤-٩) وعدد ٢٢، ١٥-١-١٩٨١ (ص ٣٤-٣٥، ٦٩، ٦٩).
9. Ленин, В.И. Събр. съч., т. 20, с. 97.
10. Маркс, К., Ф. Энгелс. Съч. т. 23, с. 92.
11. Маркс, К., Ф. Энгелс. Съч. т. 1, с. 400.
12. Маркс, К., Ф. Энгелс. Съч. т. 1, с. 569.
13. Ленин, В.И. Съч. т. 35, с. 99-102.
14. Маркс, К., Ф. Энгельс. Соч. т. 42, с. 136.
15. Маркс, К., Ф. Энгельс. Соч. т. 42, с. 125.
16. Маркс, К., Ф. Энгелс. Съч. т. 25, ч. II, с. 362-363.

17. Стойчев, Т. Религия и общество, С., 1971, с. 155-156.
18. Отчетен доклад на Л.И. Брежнев пред XXVI конгрес на КПСС, XXVI конгрес на КПСС, Доклади и решения, С., 1981, с. 19.
19. Ленин, В.И. Съч. т. 33, с. 35.
20. Ленин, В.И. Съч. т. 15, с. 409.
21. Вж. Правда, 14.4.1980.
22. Известия, 7.3.1981.
23. Jeune Afrique, 21.5.1980, p. 42-43.
24. Вж. Правда, 2.7.1980, Правда об Афганистане Документи, Факты, свидетелства, М., 1980, с. 61-68, 93-106.
25. Pour la défense de l'Islam, Kaboul, 1980, p. 14.
26. Ленин, В.И. Събр. съч. т.12, с. 139.
27. Вж. Н. Мизов. Ислямът в България, С., 1965.
28. Вж. А. Алиев. Формирането на : научно-атеистичен мироглед у българските турци. С., 1980.
29. Вж. Н. Кръстев. Религия и религиозност, С., 1974; Н. Мизов, Хуманизъм и религия, С., 1971, Т. Стойчев, Социализъм и религия, С., 1965.

ГЛАВА ПЪРВА

1. Вярванията на арабите преди исляма са изложени концентрирано в обобщаващия исторически труд на видния съветски ориенталист: Беляев, Е. Арабы, ислам и арабски халифат в раннее средновековье, М., 1965, Заслужават внимание и наблюденията на известните арабски автори Х.И. Хасан и А. Амин

د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ،
الجزء الأول ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، ص ٢٢ - ٤٩ ، ١٩٦١ .

أحمد أمين : فجر الاسلام ، الطبعة الثامنة ، القاهرة ، ص ١ - ٦٨ ، ١٩٦١ .
Връзките между "внесените" и "местните" вярвания и техният частичен синтез са разкрити от G. Ryckmans, Les religions arabes préislamiques, Louvain, 1951.

2. Cfr. T. Fahd, Divination arabe: Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam, P., 1966

3. Храчковский, И.Ю. Избр. соч. т. II, М.-Л., 1956, с. 246-247.
G.E. von Grunebaum, The Nature of Arab Unity before Islam, Arabica, 1963, n° 10, p. 5-23.

4. Маркс, К., Фр. Энгелс. Съч., т. 28, с. 209-210.

5. Бартольд, В. Исламъ, Петроград, 1918, с. 13.

6. Сред обилната посветена на Мохамед литература, следва да се посочат двата най-важни първоизточници:

سيرة ابن هشام، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ج ١-٢.

The Life of Mohammad a Translation of (Ibn) Ishâq's "Sîrat Rasûl Allâh", Transl. by A. Guillaume, L., 1955.

Сред съвременните трудове заслужават внимание най-вече: фундаменталният труд на M. Gaudefroy-Demombaines, Mahomet, P., 1969; Събраната богата литература е анализирана с голяма ерудиция, но на места авторът прекалено се доверява на източници с по-скоро легендарен характер. Интерес представлява и работата на M. Роденсон, в която ислямът е показан изключително като продукт на конкретната общественно-политическа обстановка.

M. Rodinson, Mahomet, P., 1961; На Запад с най-голям успех се ползува сериозния труд на големия английски ориенталист У.М. Уот. W.M. Watt, Muhammad at Mecca, L., 1953; Muhammad at Medina, Oxford, 1956; На немски език от съвременните автори: R. Paret, Mohammed und der Koran, Stuttgart, 1957; Написаната от апологетични позиции биография от M. Hamidullah, Le Prophète de l'Islam, vol. 1-2, P., 1957, цели да запознае европейската публика без да внася съществени промени в традиционната ислямска интерпретация. На арабски език интерес представлява труда на M.X. Хейкал: حياة محمد، القاهرة، ١٩٤٧.

както и фундаменталния труд на M.A. Акад:

عباس محمود العقاد: البعديات الاسمية، القاهرة، ١٩٥٧.

И двамата египетски автори разглеждат живота и мисията на Мохамед от реформаторски позиции. Заслужава внимание и трудът на видния египетски общественик и писател Абдерахман Шаркауи под красноречивото заглавие "Мохамед - пратеник на свободата"

عبد الرحمن الشرقاوي: محمد رسول الحرية، القاهرة، ١٩٦٢.

Сред издадените у нас книги е трудът на П. Ашар, Мохамед, С., 1943, с повече литературни, отколното научни качества. В публикуваните у нас работи, посветени на атеистичната пропаганда

- като: Беседи за исляма , С., 1961; Н. Мизов, Антинаучната и реакционна същност на мюсюлманската религия, С., 1958, с.26, 31-32, съществуването на Мохамед се оспорва.
7. Вж. К. Маркс, Фр. Енгелс, Съч., т. 21, с. 110-113.
 8. سورة الفرقان، سورة الفرقان، القرآن Наличният превод на български език: Коранът, т.е. Водителят и Разпознавачът, Русе, /б.д./ е направен от немски. Преводачът е допуснал редица неточности поради недостатъчно задълбоченото запознанство със същността на мохамедовата проповед. В помощ на читателя може да послужи: Коран, Перевод и коментари И.Ю. Крачковского, М., 1963. Съответните глави и стихове се посочват разделени с двуеточие. В случая: 96: 1-5. Вж. също 3: 138, 73: 1-20.
 9. Bell, R. The Origin of Islam in its Cristian Environment, Edinburgh, 1925.
 10. Коран, 112: 1-4.
 11. По-подробно вж. E. Dennisson Ross, Islam, L., 1928, p. 30-44.
 12. Hamidullah, M. Le Prophète..., vol.I, p. 124-137.
 13. Маркс, Н., Фр. Енгелс, Съч., т. 21, с. 111.
 14. Коран, 4: 1-15, 2: 223.
 15. Вж. И. Татарлъ, Коранът - "свещенната книга" на исляма, Атеистична трибуна, 1974, № 6; с. 17, Коран, 4: 76, 97.
 16. Коран, 4: 3.
 17. Маркс, Н., Фр. Енгелс, Съч., т. 10, с. 169.
 18. Пиотровский, М. Мухаммед, пророки, лжепророки, хаины. - В: Ислам в истории народов Востока М., 1981, с. 15.
 19. Cfr. Ph. Hitti, History of the Arabs, Tenth ed., L., 1970, p. 159.
 20. По историята на исляма и ислямското общество през Средновековието: Е. Беляев, Арабы, ислам и арабски халифат... и особено: И. Петрушевский, Ислам в Иране в VII-XV веках, Л., 1966, труд, в който наред с анализа на ислямската доктрина е приведена и богата литература. Въпреки редицата слабости все още трудът на Ф. Хитти: Ph.K. Hitti, History of the Arabs... вече половин век служи като концентриран източник за информация. Освен него

заслужават внимание със сериозния подбор и анализ на фактите: C. Brockelman, History of the Islamic Peoples, L., 1970; D. Dunlop, Arab Civilisation to A.D. 1590, L., 1971; B. Lewis (ed. and transl.), Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople, vol. 1-2, N.Y., 1974; D. et J. Sourdel, La Civilisation de l'Islam classique, P., 1968; A. Miquel, La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^es., vol. 1-2, P., 1967, 1975. Като справочник с кратки данни полезен е: Н. Босфорт, Мусулманские династии, М., 1971; Полезен за средновековната и съвременната история на исляма е фундаменталният труд от 1800 страници, написан от най-известни автори: The Cambridge History of Islam, vol. 1: The Central Islamic Lands, vol. 2: The Further Islamic Lands. Islamic Society and Civilisation, L., 1970; "Нембриджката история на исляма", както и трудът на известния френски ориенталист Кл. Каен: C. Cahen, L'Islam des origines au début de l'Empire ottoman, P., 1970, се сред първите на Запад, в които еволюцията на исляма, като доктрина се разглежда в тясна връзка с общественно-политическото развитие и обстановка. Сред изследванията на арабски език фундаментално значение има обобщаващия четиритомен труд на видния египетски учен Ахмед Амин /1878-1954/:

أحمد أمين: *ظهر الإسلام*, ج 1-4، القاهرة، ١٩٦٩.

Обобщаващ труд по завоеванията и по устройството на арабо-мусулманската империя през VII-XI в., с приведена богата библиография: R. Mantran, L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècles), P., 2 éd., 1979. Сред изследванията за омеядския период заслужават внимание, въпреки редицата необективни оценки, трудът на H. Lammens, Etudes sur le siècle des Ommayyâdes, Beyrouth, 1930; Освен него и: د. حسن إبراهيم حسن: *تاريخ الإسلام* ... ج 1-2. За арабските завоевания на Изток, все още не е загубил достойнствата си трудът на видния британски ориенталист Х.А. Гиб: H.A. Gibb, The Arab Conquest in Central Asia, L., 1923. За историята на Северна Африка без съмнение все още остава да се счита за най-голямо постижение едноименния труд на големия френски учен Ш.А. Жулиен, преведен на руски език: Ш.А. Жульен, История Северной Африки, Тунис, Алжир, Марокко. От арабского завоевания до 1630 года, М., 1961. Сред излезлите напоследък работи: J.M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib, Cambridge, 1971;

Сред арабските историци интересен е опитът на мароканския учен Абдаллах Ларуи, анализирайки възгледите и мненията на европейските изследователи да даде нова "деколонизирана" интерпретация на редица явления и събития от средновековната и нова история на Магриба: A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, P., 1970. Книгата е преведена и на английски език: A. Laroui, *The History of the Maghrib, An Interpretive Essay*, Princeton, 1977. Сред трудовете, посветени на мюсюлманска Испания: A.G. Chejne, *Musulman Spain, Its History and Culture*, Minneapolis, 1974, и особено: E. Lévy-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 2^e éd., P., Leyde, 1950-1953; От полза за българския читател е концентрираното изложение на М. Уотт, П. Наккиа, *Мусульманская Испания*, М., 1976.

За абасидската династия: M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambr. - L., 1970; На нея е посветен и първия том от авторитетното издание: B. Spuler (ed.) *The Muslim World, A Historical Survey*, I: *The Age of the Califs*, Leiden, 1960. На социалните движения в халифата отделят значително място съветските изследователи. Интерес представлява: A. Popovic, *La révolte des esclaves en Iraq au III^e-IX^e siècle*, P., 1976. Отслабаането на халифата и последиците са анализирани: M. Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad, 334/946-447/1055*, Calcutta, 1964.

Излизането на преден план в историята на исляма на турския етнос е обект на многобройни изследвания. От особен интерес е фундаменталният труд на съветския учен В. Гордлевски: В.А. Гордлевский, *Государство Сельджуков в Малой Азии*, Избр. соч., т. I, М., 1960, с. 31-381. Много нови моменти и анализи за влиянието на исляма върху средноазиатските народи дава: Б. Гафуров, *Таджики, Древнейшая, древняя и средневековая история*, М., 1972. За връзките и взаимното влияние между Изтока и Запада вж. M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, P., 1980; W.M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinb., 1972.

По историята на мюсюлманските неарабски страни от Средновековието до наши дни: А. Новичев, *История Турции*, т. 1-3, Л., 1963-1973; N. Iorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, Gotha, vol. 1-5, 1908-1913; S.M. Ikram, *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1961; P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge, 1972; J. S. Trimingham, *The In-*

fluence of Islam upon Africa, L., 1968; J. S. Froelich, Les Musulmans d'Afrique noire, P., 1962; V. Monteil, L'Islam noir, P., 1964; C. Geertz, The Religion of Java, Clencoe, Ill., 1960; T. Harrison, The Advent of Islam of Islam to West and North Borneo, Kuala Lumpur, 1958.

Вж. А. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth, 1959.

Вж. Н. Маркс, Фр. Енгелс, Съч., т. 46, ч. I, с. 400-401.

Вж. Н. Маркс, Фр. Енгелс, Съч., т. 19, с. 316.

За постановките в Корана, вж. Коран, 2: 137, 3: 100, 106. Сред обилната литература заслужава внимание най-вече: C.A.O. Nieuwenhuijze, Sociology of the Middle East, A Stocktaking and Interpretation, Leiden, 1971, p. 462-474; L. Gardet, Islam, religion et communauté, P., 1967.

د. مصطفى عبد الواحد: المجمع الإسلامي، أهدافه ودعائه، أوضاعه وخصائصه في ضوء الكتاب والسنة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٣٥-٤٥.

Levy, R. The Social Structure of Islam, Cambridge, 1957.

Вж. Н. Маркс, Фр. Енгелс, Съч., т. 21, с. 291, т. 28, с. 198.

Вж. Т. Стойчев, Религия и общество... с. 68-70.

Вж. Б.Я. Шидфар, Образная система арабской классической литературы, VI-XII в., М., 1974, с. 63-65.

Петрушевский, И. Ислам в Иране..., с. 104.

Коран, 2: 100.

الامام ابن جعفر محمد بن جرير الطبري: كتاب جامع البيات في تفسير القرآن، بولاق ١٣٢٩ - ١٩٣١.

В ново време най-голям интерес представляват "разясненията" на Корана, подбрани в началото на века от сирийския богослов Мохамед Абдел Баки в 17 тома:

محمد فؤاد عبد الباقي:

تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل، القاهرة، مجلد ١ - ٧١.

а също и извършените от съвременния туниски богослов Мохамед ибн Ашур:

محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير القرآن، التحرير والتأويل، تونس، ج ١-٧، ١٩٥٦. чието издаване продължава.

32. Подробна библиография на извършените проучвания в: Коран..., с. 666-709. Ст изследванията на европейските изследователи: R. Blachère, Introduction au Coran, P., 1947; Le Coran, Traduction de l'arabe avec notes, glossaires et index, vol. 1-2, P., 1949-1950; R. Bell, The Qur'an, Translated with a critical rearrangement of the Surahs, vol. 1-2, Edinburgh, 1937-1939.
33. Вж. Г.Э. фон Грюнебаум, Отражение духа ислама в мусульманской литературе.- В: Основные черты арабо-мусульманской культуры, /Статьи разных лет/, М., 1981, с. 176-191.
34. Коран, 4: 135.
35. По "стълбовете" на исляма срв:Л.И. Климович, Ислам, М., 1965, с. 41-110, с М. Hamidullah, Introduction to Islam, Gary, 1970, р. 67-94; Muhammad, Prophète de Dieu.- Cultures , Unesco, vol. VII, n°4, 1980, p. 34-38.
36. Вж. Коран, 2: 256; 38: 75; 54: 14 и т.н.
37. Коран, 32: 3-8.
38. Коран, 6: 32, 40: 42.
39. Kamel, A.A. L'Islam d'après les sources.- Cultures , vol. IV, n° 1, 1977, p. 142.
40. Коран, 61: 10-14, Cfr. R. Peters, Jihad in Medieval and Modern Islam, Leiden, 1977.
41. Работническо дело, 28.1.1981 г.
42. Monteil, V. L'Islam, P., 1963, p.59.
43. Вж. Коран, 4: 62, 53: 3-4, 59: 7, 33: 21.
44. Массэ, А. Ислам, М., 1963, с. 63.
45. محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٧٣ - ٨٠.
46. Monteil, V. L'Islam..., p. 66.
47. Гълъбов, Г. Мюсюлманското право с кратък обзор върху историята и догмите на исляма, С., 1924, с. 9. Задълбочен анализ прави в наши дни И. Татарлъ, Критика на ислямското право и политика. - Атеистична трибуна, 1977, № 3, с. 52-68. Вж. също и М.И. Садагар, Основы мусульманского права, М., 1968; Г.Неримов

10. По мюсюлманското право вж. N.J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh, 1964; J. Shacht & C.E. Bosworth, The Legacy of Islam, 2nd ed., Oxford, 1974; L. Milliot, Introduction à l'étude du droit musulman, P., 1953; E. Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, 2^e éd., vol. 1-2, Beyrouth, 1961; Все още продължава да е актуален с изключителната си задълбоченост и обоснованост трудът на И. Голдциер, посветен на връзката между доктрината и шариата: I. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920, (reprint) 1970. Преводът на френски език: Le dogme et la loi de l'Islam, P., 1920, 1973 (rééd.).
9. حسين حامد حسان : المدخل لدراسة الفقه الاسلامي ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٩ .
- عبد الفتاح حسين الشيخ : الاجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الاسلامي ، القاهرة ١٩٧٩ .
10. أحمد عز الدين البياضي : الاجتهاد والمجتهدون وضرورة العمل بمذاهب الاثنية المشروعة وخطر الامم مذمميات
11. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية ... ص ١٢٧ .
12. Коран, 42: 36. 198 . محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية ... ص ١٩٨ .
13. Коран, 4: 62.
4. Вж. по-подробно: R.P. Mottahedeh, Loyalty and Leadership in Early Islamic Society, Princeton, 1980.
5. Al-Mâwardî, Les statuts gouvernementaux, trad. par E. Fagnan, Alger, 1915. Задълбочен анализ на възгледите на Мауарди е направен от: E.I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambr., 1958, Вж. също и: C. Mansour, L'Autorité dans la pensée musulmane, P., 1975.
6. Hitti, Ph. History of the Arabs..., p. 185, И. Петрушевский, Ислам в Иране..., с. 150.
7. Cfr. M. Khaddury, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore, 1955.
8. الاشتراكية العربية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٥٦-٥٧.
9. Watt, W.M. Free Will and Predestination in Early Islam, L., 1948. Проблемът е разгледан в неговата еволюция като се прави и сравнение с християнството, което се апологетизира в: L.

Gardet, Les grands problèmes de la théologie musulmane, P., 3^e éd. augmentée 1969.

60. Норан, 13: 11.

61. Madkour, I. Islamic Philosophy and the European Renaissance.- In: Islamic and Arab Contribution to the European Renaissance, Cairo, 1977, p. 122. Cfr. A.N. Nader, Le système philosophique des Mu'tazila, Beyrouth, 1956.

62. الجاحظ: كتاب الحيوان، ج 1-2، القاهرة 1956.
За Жахиз вж. аль-Джахиз, Книга о скупых, М., 1965, с. 5-14.

63. За влиянието на муатазилизма и рационализма върху арабската литература вж. И.М. Фильштинский, Арабская литература в Средние века, VIII-IX вв., М., 1978.

64. Сред изобилната литература, посветена на арабо-мюсюлманската философия: Р. Радев, Из историята на арабската философия, С., 1966; С.Н. Григорян, Средновековная философия народов Ближнего и Среднего Востока, М., 1966; Г. Лей, Очерки истории средневекового материализма, М., 1962; M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, N.Y., 1970; M.M. Sharif, A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden, vol. 1-2, 1963, 1966; A. Badawi, Histoire de la philosophie en Islam, P., vol. 1-2, 1972; P.-J. de Menasce, Arabische Philosophie, Berne, 1948. Сред изследванията на арабски език най-напред следва да се посочи фундаменталния труд на ливанския марксист Хусеин Ирув:

حسين مروّة:
النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية، ط 3، ج 1-2، بيروت 1980.
разпространените в арабския свят трудове на Али Сами Нашар:

علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة 1975
и на Ибрахим Мадкур:

ابراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، القاهرة 1967.

65. Renan, E. Averroès et l'averroïsme, P., (s.d.), p. 95.

66. Corbin, H. En Islam Iranien: aspects spirituels et philosophiques, vol. I-IV, P., 1972, 1973. Трудът в много отношения "преоткрива" иранската средновековна теософия, изяснявайки и редица нейни отминавани от специалистите страни.

67. Cfr. G. Quadri, La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès, (tr.), P., 1947. Задълбочен анализ

- права и марксанския съвременен философ Абдерахман Бадауи:
 عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت ١٩٦٥.
56. McCarthy, R.G. The Theology of Al-Ash'arî, Beyrouth, 1953.
 59. Сред многобройните трудове, посветени на суфизма: Е.Э.Бертельс, Суфизм и сусийската литература, М., 1955. Най-известни трудове също: R.A. Nicholson, The Mystics of Islam, L., 1914; J. Arberry, Sufisme: An Account of the Mystics of Islam, L., 1950; L. Bakhtiar, Le Soufisme. Expressions de la quête mystique, P. 1977.
 70. Cfr. M. Smith, Studies in Early Mysticism, L., 1931.
 71. Маркс, К., Фр. Енгелс, Съч., т. 7, с. 377-378.
 72. علي ناصر الدين: أبوزر الغفاري، الطبعة الثانية، بيروت، بدون تاريخ.
 73. Вж. А.Д. Яндаров, Суфизм и идеология национально-освободителного движения, Алма-ата, 1975.
 74. Сред посветените на Халаж трудове изключително постижение е: L. Massignon, La passion d'Al-Hosayn Ibn Mansour Al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad, le 26 mars 922. Etude d'histoire religieuse, P., vol. 2, 1922.
 75. Corbin, H. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî, P., 1958. Р. Фиш, Джалалиддин Руми, М., 1972.
 76. Степанянц, Н. Исторические судьбы суфизма. - Вопросы философии, 1980, № 6, с. 101-112.
 77. Al-Faruqi, R., D.E. Sopher. Historical Atlas of the Religions of the World, N.Y., 1974, p. 274.
 78. Йец, А. Мусульманский Ренесанс, М., 1966, с. 172-174. Вж. също: Дж. Мандиси, Сунитское возрождение. - Мусульманский мир, 950-1450, М., 1981, с. 174-187.
 79. Cfr. G.E. von Grunebaum, Islam, Chicago, 1955, p. 1-4.

ГЛАВА ВТОРА

1. Dugat, G. Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, (632-1258), Réimpression 1973 de l'édition Paris 1878, Amsterdam, p. 267. Въпреки вече "почтенната" си възраст работата представлява и днес интерес с удачно избраната фактология за отношенията между различните школи, секти и течения.

2. Cfr. M. Hamidullah, Introduction to Islam... p. 67-68.
3. Ленин, В.И. Собр. съч., т. 4, с. 220; Ch. Nallino, La littérature arabe dès origines à l'époque de la dynastie umayyade, (tr.), P., 1950, p. 176.
4. Обхватно изследване за харижитите: E. Salem, Political Theory and Institutions of the Khawarij, Baltimore, 1956.
5. Вж. Е. Беляев, Мусульманское сектанство, М., 1957, с. 32. Трудът е засега единственото обобщено изследване в съветската ислямистика. Вж. също: الرئيس: النظريات السياسية... ص ٥٧-٦٠.
6. Беляев, Е. Мусульманское сектанство..., с. 35. E. Salem, Political Theory and Institutions..., p. 8-24.
7. Вж. Ал-Хасан ан-Наубахти, Шиитские секты, М., 1973, с. 128-138. Един изключителен за историята на шиизма труд, написан от известен автор от Средновековието: За хурамитите вж. също: D.S. Margoliuth, Khurramiya, Enzyklopaedie des Islam, Leiden-Leipzig, 1908-1934, vol. II, p. 1048-1049.
8. Jafri, S.H.M. The Origins of Shi'a Islam, N.Y., 1979.
9. Donaldson, D.M. The Sch'ite Religion, L., 1933. Задълбочено изложение за възникването и оформянето на шиизма прави И.П. Петрушевский, Ислам в Иране..., с. 240-275.
10. Коран, 2: 116.
11. Петрушевский, И.П. Ислам в Иране..., с. 264.
12. Гольдциер, И. Лекции об исламе, М., 1912, с. 212-213.
13. Cfr. H. Laoust, Le rôle de 'Ali dans la Sîra ch'ite. - Revue d'Etudes Islamiques, 1960, n° 30, p. 7-26.
14. Гольдциер, И. Лекции об исламе..., с. 200.
15. Hitti, Ph. History of the Arabs..., p. 441. Cfr. H. Laoust, Les schismes dans l'Islam, P., 1965, p. 4-16.
16. von Atendonk, C. Les débuts de l'imamat zeydite du Yemen, Leyde, 1960; H. Laoust, Les schismes..., p. 135.
17. Cfr. B. Lewis, The Origins of Ismailism, Cambridge, 1940; W. Ivanov, Brief Survey of the Evolution of Isma'ilism, Leiden, 1952.

18. Lewis, B. Les Arabes dans l'histoire, Neuchatel, 1958, p. 98-100.
19. Беляев, Е. Мусульманское сектанство..., с. 61-62.
20. Hitti, Ph. History of the Arabs..., p. 444.
21. Cfr. L.O'Leary, A Short History of Fatimid Khalifate, L., 1923.
22. Вж. А.Е. Бертельс, Насир-и Хосров и исмаилизм, М., 1959.
23. Сред многобройните трудове, посветени на низаритите особено значимо е изследването на Л.В. Строева, Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв., М., 1978, а също и: M.G.S. Hodgson, The Order of Assassins. The Struggle of the Early Nizârî Ismâîlîs against the Islamic World, The Hague, 1955; B. Lewis, The Assassins. A Radical Sect in Islam, L., 1967.
24. Цит. съч. Л.В. Строева, Государство исмаилитов..., с. 184.
25. Ivanov, W. Brief Survey of the Evolution of Ismailism, Leiden, 1952, p. 36.
26. Неру, Дж. Автобиография, М., 1955, с. 313-315.
27. За друзите и до днес не е изгубил достойнствата си фундаменталният труд на Силвестър де Саси: S.de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, 2v., P., 1838, repr. 1964. Вж. също: Ph.Hitti, The Origins of the Druze People and Religion, N.Y., 1928; Religion in the Middle East, Gen. editor: A.J. Arberry, vol. 2, Cambridge, 1969, p. 330-348.
28. Архив Маркса-Енгелса, т. V, М., 1948, с. 116.
29. За имамитския шиизъм вж. изложението на видния негов богослов Табатабаи: A.S.M.H. Tabâtaba'i, Shi'ite Islam, Transl. from the Persian and edited with an Introduction and Notes by Seyyed Hossein Nasr, Albany-N.Y., 1975.
30. За състоянието на шиитското духовенство през последните десетилетия вж. Е.А. Дорошенко, Шиитское духовенство в современном Иране, М., 1975; Е.А. Дорошенко, Политические традиции шиизма и антимонархическое движение в Иране. - Народы Азии и Африки, 1980, № 6, с. 58-66.
31. Dussaud, R. Histoire et religion des Noçairîs, P., 1900, p. 51.

32. Melikoff, I. Le problème Kizilbaş. - Turcica, T. VI, 1975, p. 49-61.
33. Гордлевский, В.А. Избр. соч., т. III, М., 1960, с. 33.
34. Вж. М.С. Иванов, Бабидские восстания в Иране /1848-1952/, Л., 1935.
35. Balyuzi, H.M. The Bab, Oxford, 1973, p. 187-189.
36. За бехаизма: Selections from the Writings of Abdu'l Baha, Haifa, 1978; H.M. Balyuzi, Baha'u Ilah, The King of Glory, Oxford 1979.
37. За ахмадизма: Н. Антонова, Обучении и легендах мусульманской секты ахмадийя, - Религия и общественная мысль народов Востока М., 1971, с. 103-116; H.J. Fisher, Ahmadiyyah, Oxford, 1963; G. Ahmad, The Philosophy of the Teaching of Islam, (transl.), Rabwah, 1959.
38. Вж. О. Филановская, Д. Фурман, Эволюция "Черного мусульманства". - США, № 3, 1981, с. 47-58.
39. Вж. А.И. Ионова, "Мусульманский национализм" в современной Индонезии, М., 1972.
40. За ордените в исляма няма издадено обхватоно изследване. В тази насока представлява интерес: O. Deront, X. Copolani, Les confréries religieuses musulmanes, Alger, 1897. Най-значителните секти се разглеждат в изданията на "Енциклопедия на исляма" на немски, английски и френски ез. /Enzyclopaedie des Islam... Могат да бъдат използвани частично и справочните издания от Г.А. Шпажников: Религии стран Африки, М., 1981; Религии стран Западной Азии, М., 1976; Религии стран Юго-Восточной Азии, М., 1980.
41. За обредността и устройството на ордените вж. J.P. Brown, The Darvishes or Oriental Spiritualism, L., 1968; R.C. Zaehner, Mysticism Sacred and Profane, Oxford, 1957.
42. Aini, M.A. Un grand saint de l'Islam: Abd al-Kadir Guilâni, 1077-1166, P., 1938; За връзките с останалите ордени вж. M.G. S. Hodgson, The Venture of Islam, vol. 2, Chicago and London, 1974, p. 215.
43. Ziadeh, N.A. Sanusiyyah: A Study of Revivalist Movement in Islam

L., 1958.

Вж. J. Abun-Nasr, The Tijaniya, L., 1965; L. Brown, The Tijaniya. A Sufi Order in a Modern World, L., - N.Y. - Toronto, 1965.

За "светците" в исляма вж: И. Гольдциер, Култът на святих в исляма, М., 1938; J.A. Subhan, Sufism, its Saints and Shrines, Lucknow, 1938; E. Dermenghem, Vie des saints musulmans, 2^e éd., P., 1956.

Сравнение с християнството вж. Н. Маркс, Ф. Енгелс, Съч. т.27, с. 201.

ГЛАВА ТРЕТА

Маркс, Н., Фр. Енгелс, Съч., т. 22, с. 31.

Маркс, Н., Фр. Енгелс, Съч. т. 25, ч. II, с. 140.

Васильев, А. Пуритане исляма? Ваххабизм и първото государство Саудидов в Арабии /1744/45-1818/, М., 1967; H.S.J.B. Philby, Arabia of the Wahhabis, L., 1928. За махдисткото движение: P. M. Holt, General History of Sudanese Mahdiyyah, Oxford, 1956; G. Dujarric, L'Etat Mahdiste du Soudan, P., 1901.

Маркс, Н., Фр. Енгелс, Съч. т. 23, с. 248. За сблъсъка между Запада и Изтока в ново време и неговите последици вж: О генезиса на капитализма в страните на Востока /XV-XIX вв./, М., 1962, с. 407-408; вж. също Н.А. Симонян, Страны Востока: пути развития, М., 1975; H.A.R. Gibb, H. Bowen: Islamic Society and the West. A Study of Impact of Western Civilisation on Moslim Culture in Near East, vol. 1-2, L., 1950-1957; W. Polk, R. Chambers (eds.), Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth Century, Chicago - L., 1968. Интерес представлява и полемичният труд на М.-Ch. Sahli, Décoloniser l'histoire, P., 1965.

Основни произведения, които могат да бъдат използвани по въпроса и за периода от началото на миналия век до края на Втората световна война: З.И. Левин, Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте, М., 1972; За рождение идеологии национально-освободительного движения /XIX-начало XX в./, Сб., М., 1973; З.И. Левин, Развитие арабской общественной мысли 1917-1945, М., 1979; W.C. Smith, Islam in Modern History, Princeton, 1957, преведена и на френски език:

W.C. Smith, L'Islam dans le monde moderne, P., 1962. Особено ценни са преките наблюдения и анализ на видния британски ориенталист Х. Гиб: H.A.R. Gibb, Wither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World, L., 1932, обобщени 15 години по-късно в: H.A.R. Gibb, Modern Trends in Islam, Chicago, 1947; G.E.von Grunebaum, Modern Islam: The Search for Cultural Identity, Berkeley, 1962; A.H. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939, L., 1962. Religion in the Middle East... Сред арабските автори важно познавателно значение има трудът на А. Амин: أحمد أمين: زعماء الاصلاح في العصر الحديث، القاهرة ١٩٤٨

Интерес представляват сборниците от годишните научни конгреси, организирани от Американския университет в Бейрут 1951-1961 г. Сред тях: نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة، بيروت ١٩٦٤.

الفكر العربي في مائة سنة، بيروت ١٩٦٧.

الفكر الفلسفي في مائة سنة، بيروت ١٩٦٢.

العربي والحضارة الحديثة، بيروت ١٩٥١.

نشاط العرب العلمي في مائة سنة، بيروت ١٩٦٣.

6. За живота и дейността на реформаторите вж.: H. Pakdaman, Djamal-ed-din Assad Abadi, dit Afgani, P., 1969; N. Keddie, Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political Biography, Berkeley-Los Angeles-L., 1972; E. Kedourie, Afgani and Abduh, An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, L., 1966; М.В. Малюковский, Начальный этап мусульманской реформации в Египте. - Ученые записки И-та востоковедения, М., 1959, т. 17, с. 110-149; M. Kerr, Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley - Los Angeles-L., 1966; Абд ар-Рахман аль-Навакиби, Природа деспотизма и гибельность порабощения, М., 1966:

ساي الدهان: عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة ١٩٥٩.

A. Anmad, Islamic Modernism in India and Pakistan, Oxford, 1967
W.C.Smith. Modern Islam in India, Rev. ed., L., 1946; D. Lelyveld, Aligarh First Generation, Muslim Solidarity in British India, Princeton, 1978; M. Mujeeb, The Indian Muslims, L., 1967.

7. محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت ١٩٣١، ص ٣٥.

8. Abduh, M. The Theology of Unity, L., 1966, p. 64.

9. Норан, 13: 11.

10. Вж. Абд ар-Рахман аль-Навакиби, Природа деспотизма..., с.21-22.

11. Цит. съч.: З.И. Левин, Развитие основных течений..., с. 199.
12. Вж. И. Татарлъ, Критика на ислямското право..., с. 67.
13. Цит. съч.: З.И. Левин, Развитие основных течений..., с. 200.
14. رشيد رضا: تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ٣، القاهرة ١٩٠٦، ص ٢٦٣.
15. عبد الرحمن النكراكي: أمّ القري، القاهرة ١٩٣١.
16. جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، القاهرة ١٩٥٥.
 "Прровержението" на Афгани е преведено на английски език в:
 N. Keddie, An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, Berkeley-Los Angeles-L., 1968.
17. Степанянц, М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока, М., 1974, с. 59.
18. Cfr. M. Rodinson, Marxisme et monde musulman, P., 1972, p.201-235. Сред трудовете на арабски език интерес представляват:
 محمد المبارك: الفكر الاسلامي الحديث في مواجهة الانكار الغربية، بيروت ١٩٦٨.
 И особено добре документирания и полемичен труд на египетския учен Мохамед Бахи:
 محمد البهي: الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة ١٩٥٧.
19. Iqbal, M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1962, p. 196-199; Cfr. S.A. Vahid, Iqbal, His Art and Thought, L., 1959.
20. علي عبد الزراف وكتابه الاسلام وأصول الحكم، القاهرة، ص ١٢٤-١٢٥.
21. Степанянц, М.Т. Ислам в философской..., с: 111.
22. أبوخلدون ساطع الحصري: العروبة أولاً، بيروت ١٩٥٥، ص ٦٧.
23. أبوخلدون ساطع الحصري: أبحاث مختارة في القومية العربية، القاهرة ١٩٦٤، ص ٣٧٥ (٣٧٦).
24. طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة ١٩٤٤، ص ٢٧-٤٦.
25. Вж. Л.И. Шайдуллина, Арабская женщина современность, М., 1978.
26. Вж. З.И. Левин, Развитие арабской общественной мысли..., с.143.
27. Ikram, S.M. Modern Muslim India and the Birth of Pakistan, Lahore, 1965, p.177.
28. Ленин, В.И., съч. т.23, с. 55; т. 32, с. 506.
29. Вж. А.И. Левковский, "Третий мир" в современном мире, М., 1970.

30. За съветските проучвания върху съвременния ислям има подробна библиография на трудовете на съветските учени в: Религия и общественая мисъл стран Востока, ... М., 1974, с. 320-335. Повечето от посочените фундаментални трудове по исляма съдържат и библиография по съвременните проблеми. Освен тях могат да се използват: Abstracta-Islamica, периодично годишно приложение на известното френско списание "Revue des Etudes Islamiques", Paris, /1927 - / обобщава най-интересните трудове. Важен източник за информация е и американското The Muslim World, Hartford - Conn., /1911 - /, както и издаваното в Холандия международно списание: Die Welt des Islams /The World of Islam/ Le Monde de l'Islam, Leiden, /1913 - с известни прекъсвания/. На арабски език, въпреки неточностите остава като солиден библиографски източник справочникът, съставен от Омар Рида Нахала, в 15 тома: **عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين**, تراجم مصنفين الكتب العربية، دمشق ج. ١-١٥، ١٩٥٧-١٩٦١. Библиография за публикуваните в изданията на ЮНЕСКО статии вж. Pensée et valeur de l'Islam, - Cultures, vol. IV, n° 1, 1977, p. 203-205.
31. د. سليمان اتنس: القرآن كلام الله يوافق العقل والعلم ويؤيدهما، الملتقى الثاني عشر للفكر الاسلامي، باتنه ٤-١١ شوال ١٣٩٨ (١٩٧٨)، ص ٧-١٤.
32. د. عبد الحليم عويس: الحضارة الاسلامية بين أسباب الجمود وعوامل النهضة، الملتقى الثالث عشر للفكر الاسلامي، فنغت ٧-١٦ شوال ١٣٩٩ (١٩٧٩)، ص ٣١-٣٢، ٥٩-٦٢.
33. Вж. Е.А. Дорошенко, Шиитское духовенство..., с. 152-154.
34. Cfr. Résolutions et recommandations du Séminaire du dialogue islamo-chrétien réuni à Tripoli, (République Arabe Lybienne) du 1 au 6 safar 1396 (Hégire), (du 1er au 6 février 1976), p. 3-14.
35. د. محمد الهادي: علة ركود الفكر الاسلامي في الحصور الوسطي، الملتقى الثالث عشر للفكر الاسلامي ... ص ٥.
36. علي سامي النشار: نشأة الفكر الاسلامي ... ج ١، ص ٣٥.
37. محاضرات ومناقشات الملتقى الثامن للفكر الاسلامي، بجاية، ٣٥ مارس (آذار) - ٥ ابريل (نيسان) ١٩٧٤، مجلد ٣، ص ١٩٣-١٩٥.
38. Цит. съч. Е.А. Дорошенко, Шиитское духовенство..., с. 141.
39. Cfr. Islamic and Arab Contribution..., p. 161-204.
40. Вж. Л. Климович, Ислам..., с. 63.

41. Cfr. J.M.S. Baljon, Modern Muslim Koran Interpretation, (1880-1960), Leiden, 1961.
42. . ١٨-١٤. Вж. Нораи, 27: 86-90. د. سليمان انتش: القرآن كلمة الله.. ص ١٤-١٨.
43. Эж. Р. Мавлютов, Ислам..., с. 63, Нораи, 72: 8.
44. . ١٤-١٢. بشير الزكي: لله العلم, تونس ١٩٧٩, ص ١٤-١٢.
45. The Islamic Review, n° 1, 1970, p. 26.
46. . ٣٤٣-٣٣١. محاضرات ومناقشات الملتقى الثامن للفكر الاسلامي.. مجلد أول ص (٣٣١-٣٤٣).
47. Abdel-Aziz El-Sayed, Présentation. - Impact, vol. 26, n° 3, 1976, p. 135.
48. Abdur Rauf, Islamic Culture and Civilisation..., p. 6-13.
49. З.И. Левин, Развитие арабской общественной мысли..., с. 158.
50. Сред разнообразната аналитична и апологетична литература: Г.В. Милославский, Ассоциация братьев-мусульман в Египте. В: Страны Ближнего и Среднего Востока. История. Экономика, М., 1972, с. 97-110, където е приведена и библиография. Обоснована критика на идеологията на "братята мюсюлмани" прави Ген.секретар на Суданската компартия Абдел Халек Махжуб /1927-1971/:
عبد الطالق محبوب: أفكار حول فلسفة الإخوان المسلمين، الخرطوم ١٩٦٨.
Освен това вж. R.P. Mitchel, The Society of Muslim Brothers, L., 1969; Muhammad Qutb, Islam, The Misunderstood Religion, Дасса, 1973. رفعت المسعود: الإخوان المسلمون في اللعبة السياسية،
• آفاق عربية", بغداد، العدد ٧، ١٩٧٨، ص ٨٥-١٢٠.
51. . ٣٧-١٥. حسن البنا: الإخوان المسلمون تحت راية القرآن، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٥-٣٧.
Вж. Hassan al-Banna, Five Tracts of Hassan al-Banna, transl. by C. Wendell, L., 1979.
52. Вж. В.И. Ленин, Съч., т. 22, с. 121.
53. 'Abd-al-'Aziz 'Abd-al-Qadir Kamil, L'Islam et la question raciale.P.-UNESCO, 1970, p. 61-65.
54. Вж. А.И.Ионова, "Мусульманский национализм"..., с. 187.
55. Вж. Л.Р. Полонская, Новые тенденции модернизации ислама /на примере Пакистана/. - В: Религия и общественная мысль..., с. 12-13.
56. Middle East Economic Digest, L., August 1978, p. 13.

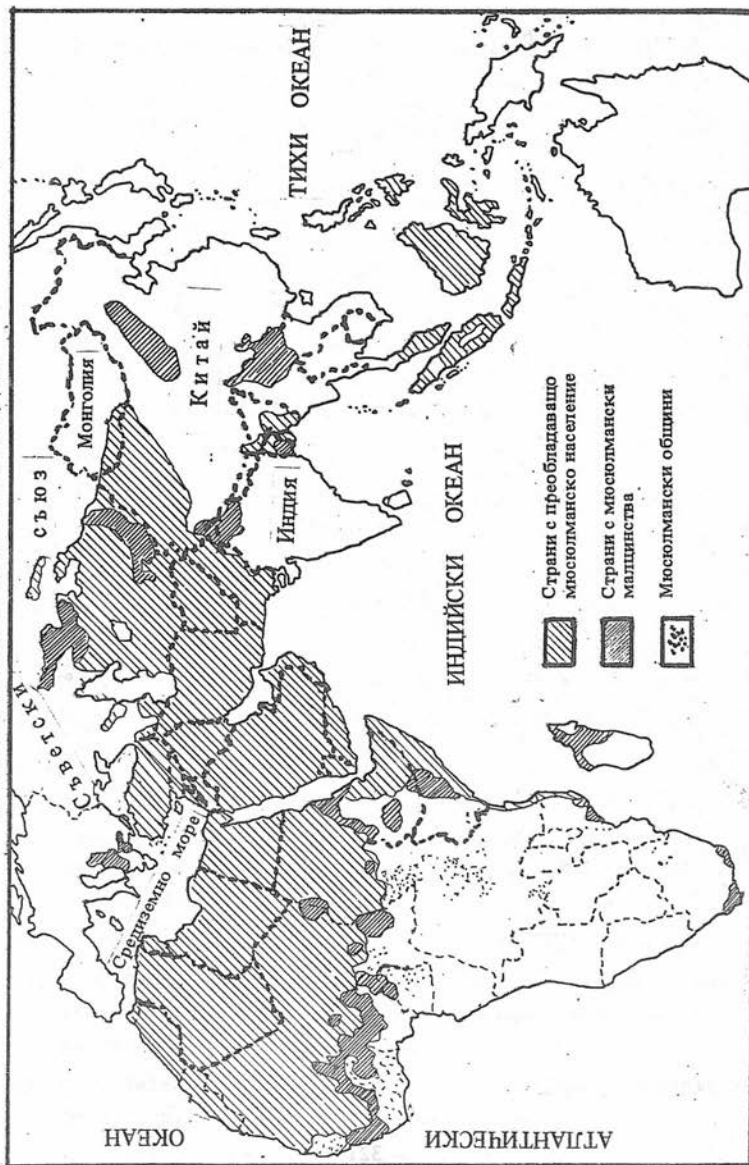
57. Неру, Дж. Автобиография..., с. 455.
58. Цит. съч. А.М. Дьяков, Национальный вопрос и английский империализм в Индии, М., 1948, с. 259. Cfr. Speeches and Writings of Mr. Jinnah, Ed. by Jamil-ud Din Ahmad, Lahore, 1952.
59. Цит. съч. Н.Г. Пруссаков, Концепция "Мусульманской нации" и "исламского государства" в идеологии движения за образование Пакистана. - В: Ислам в истории..., с.114, 103.
60. Задълбочен анализ на възгледите на индонезийските идеолози за ислямския социализъм прави А.И. Йонова, "Мусульмански национализъм"..., с. 153-209. Вж. също и обобщаващия неин труд: Ислам в Юго-Восточной Азии, проблемы современной идейной эволюции, М., 1981.
61. Насер, Г.А. Проблемы египетской революции, М., 1979, с. 113.
62. За Насър вж.: А. Агарышев, Насер, Второе изд., М., 1979.
63. جمال عبد الناصر: فلسفة الثورة، القاهرة. Преведена в също и на други езици: G.A. Nasser, La philosophie de la révolution, La Maison Nationale de Publication, (n.d.).
64. الميثاق، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٧٩-٨٠
65. الميثاق .. ص ٧٧-٨٩. Вж. Современные теории социализма "национального типа", М., 1969, с. 116-137.
66. Маркс, К., Фр. Енгелс, Съч., т. 8, с. 148.
67. Цит. съч. J. Muzikàr, The Evolution of Abdannasir's views with regards to a revolutionary democratic concept of socialism. - In: Dissertationes Orientales, n° 38, Praha, 1978, p. 339. Общо за възгледите на Г.А. Насър и редица други апологети на т.н. "арабски социализъм" интерес представлява добре подбраната антология: S. Hanna, G. Gardner, Arab Socialism: A Documentary Survey, Leiden, 1969. Редица текстове се отнасят до отношението към исляма като са включени и позициите на предимно светски настроените баасисти.
68. Насер, Г.А. Проблемы..., с. 113, вж. също R. Kaliski, Le Monde Arabe, Le réveil et la quête de l'unité, vol. 2, P., 1968, p. 209.
69. L'Action du Président G.A.Nasser au service de la paix mondiale, Le Caire, (n.d.), p. 65.

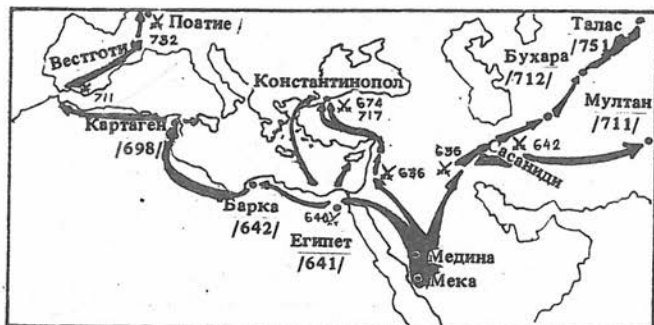
70. Насер, Г.А. Проблемы..., с. 113.
71. Цит. съч. J. Muzikar, The Evolution..., p. 340.
72. Цит. съч. Р.М. Шарипова, Роль руководства "аль-Азхара" в современной модернизации ислама. - В: Религия и общественная мысль..., с. 169-170; D. Grecelius "Al-Azhar" in Revolution.- Middle East Journal, XX, n° 1, 1966, p. 31-49. Обобщаващ труд за мястото на исляма в египетското общество през последните десетилетия: M. Berger, Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religion, L., N.Y., 1970.
73. La Charte d'Alger, 1964, p. 35.
74. Fanon, F. Les damnés de la terre, P., 1961. Това са първите думи на френския оригинал на "Интернационала", преведени на български като "парии презрени".
75. عبد الله شريط: المبادئ الفلسفية في الفكر الاشتراكي، الجزائر ١٩٧٥. Вж.
76. Bennabi, M. Les grands thèmes, Alger, 1976, p. 77-78.
77. Front de Libération Nationale, Charte Nationale, 1976, R.A.D.P. p. 20-21. Документът е преведен и на руски: Национальная хартия Алжирской Народной Демократической Республики, М., 1979, с.31-32.
78. "Круглый стол" журнала: Религия в странах Азии и Африки. - Народы Азии и Африки, № 1, 1980, с. 52; Вж. В.И. Ленин, Събр. съч., т. 17, с. 406.
79. Вж. Н.Д. Носухин, Формирование идейно-политической стратегии в африканских странах социалистической ориентации, М., 1980, с. 156-162; И.Л. Андреев, Религия и национально-освободительная борьба в странах Востока. - Рабочий класс и современный мир, № 6, 1980, с. 111-122; Р.А. Ульяновский, Современные проблемы Азии и Африки, М., 1978, с. 85-86.
30. Ленин, В.И. Събр. съч., т. 10, с. 36.
81. Изимбетсв, Т. Об идеологии современного ислама. - В: Критика религиозной идеологии, М., 1961, с. 206.
82. Пак там, с. 207.
83. XV век на Хиджра - век на мира и дружбата между народите. - Проблеми на мира и социализма, № 1, 1980, с. 132-133.

84. Вж. А. Малашенко, Некоторые вопросы модернизации ислама в условиях социалистической ориентации. - Азия и Африка сегодня, № 3, 1978, с. 32-34. Много интересен документ в публикуваната брошура с речите на видни афганистански духовници в защита на завоеванията на Априлската революция от 1978 г. - In: Defence of Islam, Conference of Ulemas and Clergy of the Democratic Republic of Afghanistan, June-July, 1980, Kabul, 1980. Преведена е и на френски: Pour la défense de l'Islam...
85. Farhaug, M. Resisting the Pharaons: Ali Shariati on oppression. - Race and Class, L., vol. 21, n° 1, 1979, p. 32.
86. On the Sociology of Islam, Lectures by Ali Shari'ati, Translated from Persian by Hamid Algar, Berkeley, 1979, p. 32.
87. Ibidem, p. 32-33.
88. Ibidem, p. 51-52.
89. Hajj, by Dr. Ali Shariati, Transl. by A.A. Behzadnia M.D, N. Denny, (n.d.), p. 129-130.
90. Ibidem, p. 132; Cfr. Reflection on a Concerned Muslim on the Plight of Oppressed Peoples, by Dr. Ali Shariati, (n.d.), p. 8.
91. Cfr. On the Sociology of Islam..., p. 48-50.
92. Muammar Al Qathafi. The Green Book, Part 1-3, (n.d.).
93. Facts and Figures about the Jamahiriya, 1979, p. 9-12.
94. Ibidem, p. 13.
95. Cfr. The Paris Symposium, The Intellectual Meeting between the East and West, between Colonel Mu'ammар al Qaththafi and a Group of Leading European Intellectuals and Politicians, Sliehma, Malta, (n.d.), p. 53-59.
96. Muammar Al Qathafi. The Green Book, Part Two..., p. 31.
97. Cfr. Documents and Researches of Seminar of the Islamic-Christian Dialogue, Tripoli..., 1976, Jamahiriya A.L.P.S., 1981, p. 66-67.
98. Cfr. Selected Messages and Speeches of Imam Khomeini, Tehran, (n.d.), p. 8-10, 63-66.

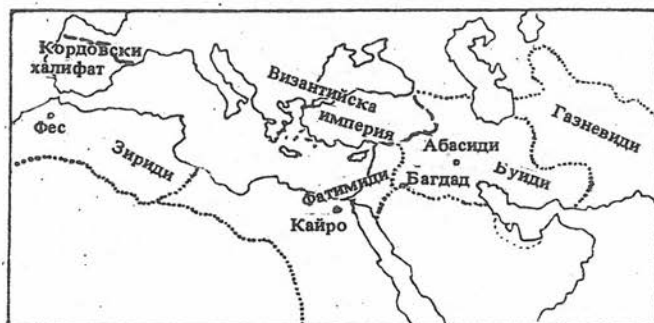
99. Cfr. Middle East Journal, vol. 34, n° 2, 1980, p. 181-204.
100. Révolution Africaine , n° 777, janvier 1979, cfr. Selected Messages and Speeches..., p. 49.
101. Маркс, К., Фр. Энгелс, Соч., т. 23, ч. I, с. 92.

МИСЮЛМАНСКИЯТ СВЯТ В НАШИ ДНИ

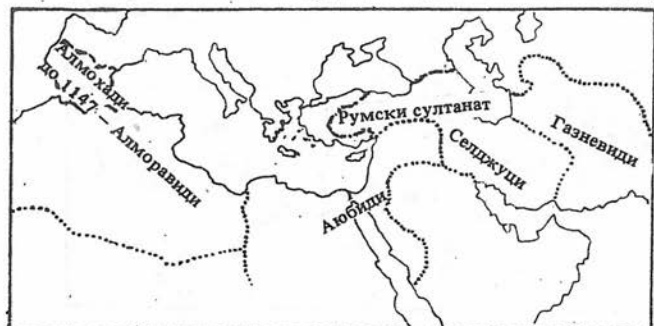




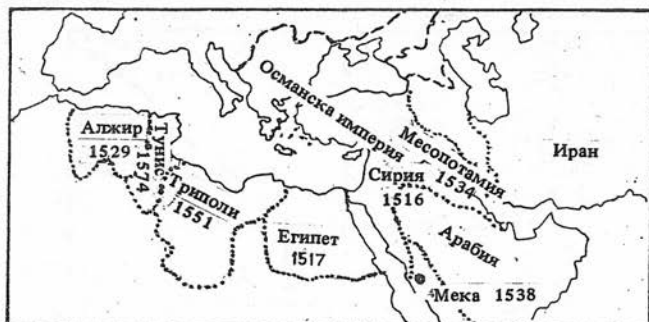
Арабски завоевания VII-VIII век



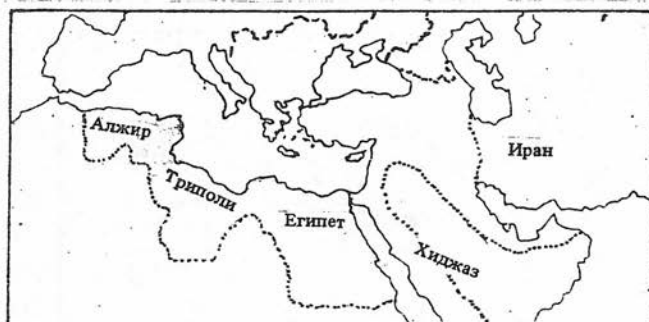
Мюсюлмански държави в началото на XI век



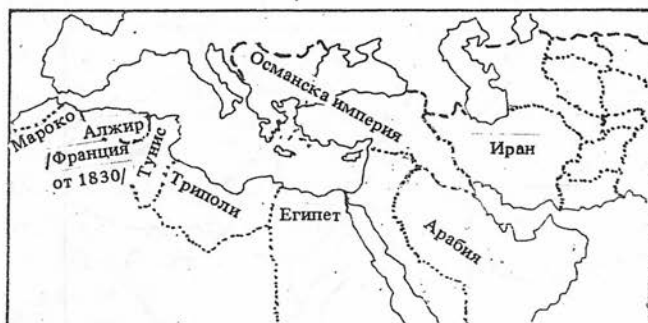
Мюсюлманските държави към края на XII век



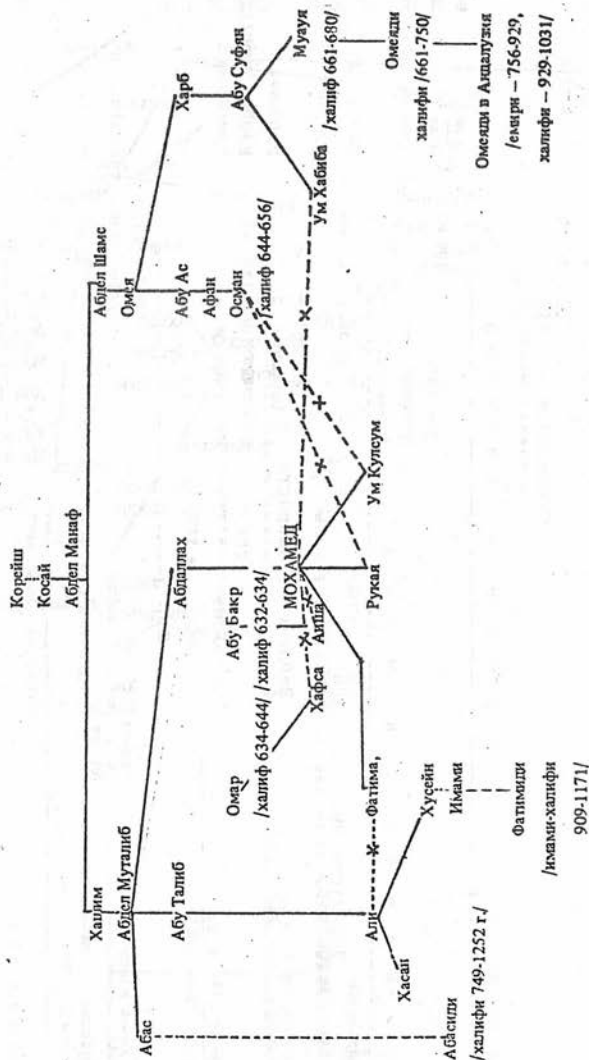
Мюсюлманските държави през XVI век



Мюсюлманските държави през 1683 г.

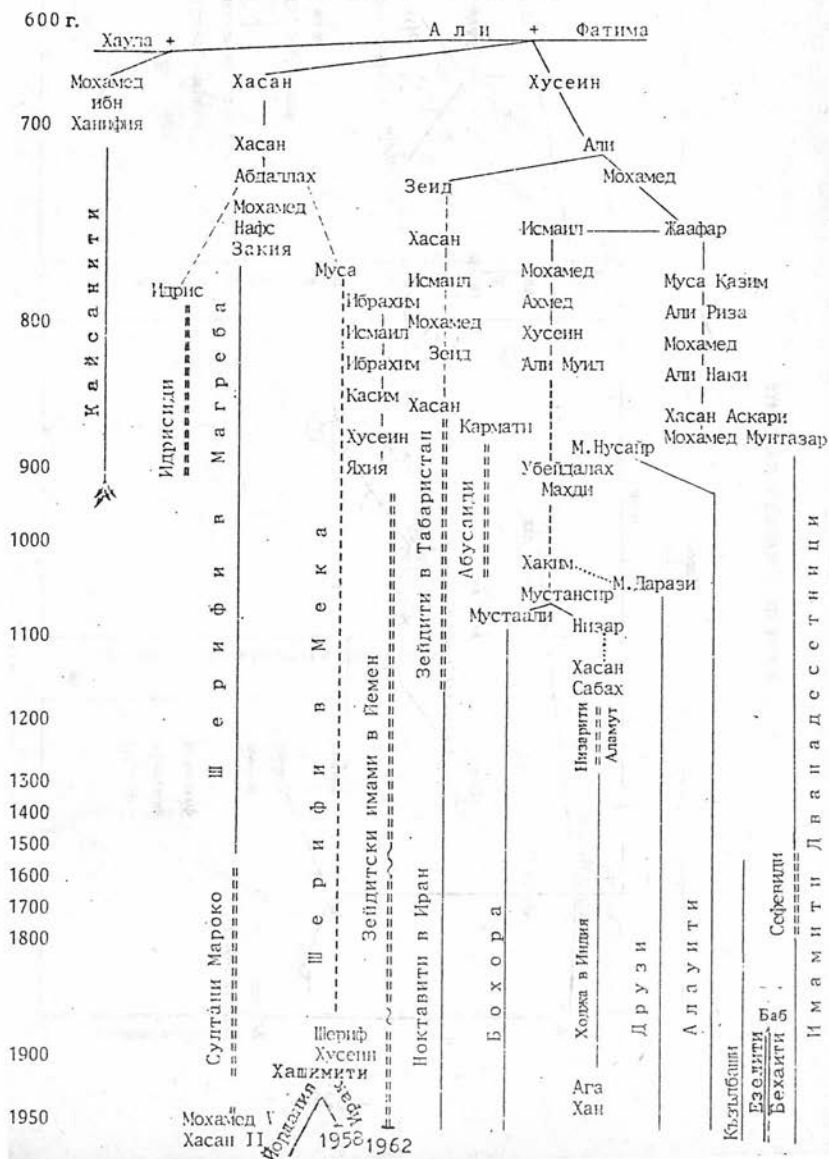


Мюсюлманските държави през 1840 г.

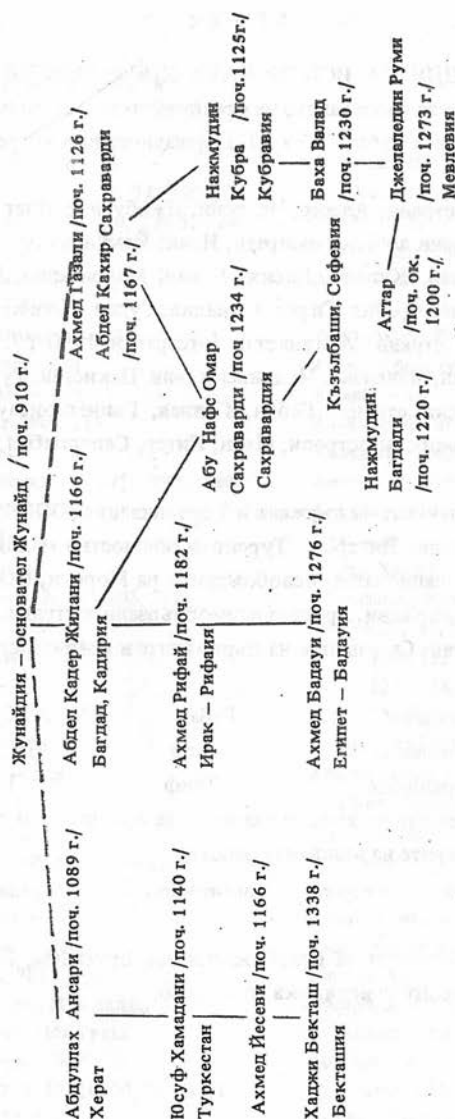


Приложение II

ШИИТСКИ СЕКТИ



РЕДУВАНЕТО НА "ПЪТИЩАТА" И ТЕХНИТЕ ОСНОВАТЕЛИ



ОРГАНИЗАЦИЯ НА ИСЛЯМСКАТА КОНФЕРЕНЦИЯ

Решението за създаването на организацията е взето на срещата на високо равнище в Рабат /1969 г./. Държави-членки по региони и континенти:

Арабски страни: Алжир, Бахрейн, Джибути, Египет /отстранен 1979 г./, Обединени арабски емирати, Ирак, Йеменска АР, НДР Йемен, Йордания, Катар, Кувейт, Либия, Ливан, Мавритания, Мароко, Оман, ОПП, Саудитска Арабия, Сирия, Сомалия, Судан, Тунис.

Азиатски страни: Афганистан /отстранен 1980 г./, Бангладеш, Индонезия, Иран, Малайзия, Малдивски о-ви, Пакистан, Турция.

Африкански страни: Габон, Гвинея, Гвинея-Бисау, Горна Волта, Камерун, Коморски острови, Мали, Нигер, Сенегамбия, Уганда, Чад.

Всичко членуват 42 държави и 1 организация /ООП/.

Наблюдатели: Нигерия, Турското общностно малцинство в Кипър, Фронтът за национално освобождение на Морони, ООН, ОАЕ, Лигата на арабските държави, Групата на необвързаните страни.

Висш орган: Съвещание на държавните и правителствени ръководители.

I Среща на високо равнище	Рабат	IX. 1969 г.
II Среща на високо равнище	Лахор	IV. 1974 г.
III Среща на високо равнище	Таиф	I. 1981 г.

Освен срещите на високо равнище се провеждат и ежегодни съвещания на министрите на външните работи.

Постоянен секретариат на организацията: гр. Джеда /С. Арабия/.

Органи: Комитет за освобождение на Ерусалим, Ислямска банка за развитие, Фронт за ислямска солидарност.

УКАЗАТЕЛ

УКАЗАТЕЛ НА ИМЕНАТА

- Абас — 27, 54, 108, 110
 Абасиди — 27, 36, 59, 72, 75, 103,
 108-10, 116, 120, 124-5, 128,
 134, 136, 282
 Абдал Муса — 178
 Абдаллах — 6, 115
 Абдилле, Мохамед — 190
 Абдел Кадер — 174
 Абдел Манаф — 325
 Абдел Муталиб — 115
 Абдел Шамс — 325
 Абду Мохамед — 195, 197, 200,
 203, 215, 218, 239
 Абраха — 4
 Абу Ас — 325
 Абу Бакр — 9, 26, 97, 103, 212
 Абу Лахаб — 12
 Абу Муслим — 108-9
 Абу Нуас — 77
 Абу Санд — 125, 127
 Абу саиди — 125
 Абу Суфян — 325
 Абу Талиб — 6, 12, 115,
 325
 Абу Ханифа ибн Сабит — 61, 62,
 118, 260, 262
 Абу Хурейра — 66
 Августин, св. — 215
 Авел — 281, 283
 Авемпаче — вж. Ибн Баджа
 Авероес — вж. Ибн Рушд
 Авицена — вж. Ибн Сина
 Авраам — 2, 9, 17, 18, 20, 24, 45, 50,
 51, 111, 154
 Ага Хан III — 137
 Ага Хан IV — 138
 Агар — 2, 50
 Агус Салим — 209, 219, 220
 Адам — 26, 45, 46, 115, 154, 165,
 261, 283
 Азад, Абдул Калам — 256
 Азам, Абдурахман — 213
 Азраил — 46
 Азрак, Нафи ибн — 101, 104
 Айнцайн — 242
 Аиша — 98, 325
 Аладин — 136
 Алат — 3
 Алгар, Хамид — 279
 Александър Македонски — 45
 Али — 6, 26, 54, 97-101, 103, 106-108,
 110-115, 117, 119, 120, 122,
 123, 128, 130, 138, 142, 146,
 151-154, 178, 183, 282, 325
 Алиди — 111, 116, 122, 146
 Али Мохамед — вж. Баб
 Али Хан, Лиакат — 256
 Алморавиди — 27, 173
 Алмохади — 27, 173
 Амина — 6
 Амин, Ахмед — 200
 Амин, Касем — 215, 216
 Ансари, Абдулах — 327
 Ансари, Х — 240
 Антихрист — вж. Дажал
 Ариман — 117
 Аристотел — 80, 82
 Арифин, Зейнул — 261

- Арон — 45
 Ататюрк, Кемал — 177, 208
 Атес, Сюлейман — 232, 242
 Аттар — 327
 Ауис, Абдул Халим — 232, 233
 Аус, племе — 13
 Афан — 325
 Афгани, Джемаледин — 195-198,
 201, 203-205, 215, 221, 222,
 239, 259
 Афшари, династия — 148
 Ахмад, Мирза Гулем — 161-164
 Ахмад, Зейнал Абидин — 261, 262
 Ахмад Хан, Сеид — 195-197,
 202, 209, 212, 256
 Ахмед, имам — 123
 Ахсай, Ахмед — 156, 157
 Ашар — 3
 Ашар, Фахредин — 172
 Амар, Абу Хасан — 85, 86
 Аюбиди — 134

 Баб /Али Мохамед/ — 157-160
 Бабахан, Зияутдин Хан ибн
 Ишан — 277
 Бабек, Хурами — 109
 Багдади, Нажмудин —
 Бадауи, Ахмед — 244
 Бана, Хасан — 248, 250
 Басри, Хасан — 73
 Баязид II — 148
 Байхас, Ханзала ибн — 105
 Бекташ, Хаджи — 177, 327
 Беляев, Е.А. — 104
 Белаев, С. — 126
 Бейкян, Роджър — 82
 Бен Бадис, Абдулхамид — 218
 Беннаби, Малик — 273

 Беха Аллах — 159, 160
 Бехеши, аяталах — 288
 Билял — 9, 166
 Бируни, Абу Рейхан — 79-81
 Боруджерди, аяталах — 234
 Брежнев, Л. — VII
 Буда — 162, 184
 Буиди — 27
 Бургиба, Хабиб — 213
 Бухари, Абу Абдаллах — 56, 66
 Бухари, Мохамед Бахаедин — 174

 Ваал — 282
 Валад, Баха — 327
 Вибисоно, Юсуф — 260, 262

 Гаврил — 9, 39, 46, 114
 Газали, Абу Хамид — 79, 82,
 83, 86, 87, 91, 132, 172
 Газали, Ахмед —
 Ганди, Махатма — 212, 256
 Гасаниди — 3
 Георги, св. — 45
 Гифари, Абу Зар — 88, 89
 Голдшиер, И — 41, 112, 116, 119,
 295
 Гордлевски, В — 154
 Гълъбов, Г — 57

 Давани — 84
 Давид — 18, 26, 45
 Дажал — /Антихрист/ — 47, 158
 Дар, Башир Ахмед — 256, 257
 Дарази, Мохамед — 139
 Дарвин — 204, 241
 Дауд — вж. Давид
 Дауд, султан — 135
 Демокрит — 204
 Джумблат, Камал — 142

Димитров, Страшимир – 205

Дорошенко – 147

Дрю, Али – 164

Дюсо, Р – 152

Езел, Субхе – 159, 160

Езра – 179

Енгелс, Фридрих, – V, 4, 14, 31,
87, 187

Жаафар Садик – 124, 144, 148,
151, 281

Жахиз, Абу Осман – 77

Жилани, Абдел Кадир – 174, 327

Жинна, Мохамед Али – 138, 256

Жубран, Жубран Халил – 213

Жуейни, Аладин – 136

Жунди, Ахмед – 239

Жунейд – 172

Закария /Захарий/ – 45

Замахшари, Абу Касим – 41

Заят, Ахмед Хасан – 271

Заратустра – 117

Зеид ибн Али – 120, 122

Зубейр – 98

Зухри, Сейфудин – 253

Ибад, Абдоллах ибн – 105

Иблис – 46

Ибн Араби, Мохиедин – 41, 91, 174

Ибн Араби – 183

Ибн Ауф, Абдурахман – 30

Ибн Бабуя – 112, 113

Ибн Бажа – 79

Ибн Мажа – 56

Ибн Рустам, Абдурахман – 101

Ибн Рушд – 79, 83, 84, 196, 239

Ибн Сауд, Мохамед – 188

Ибн Сауда – вж. Саба, Абдал-
лах ибн

Ибн Сина – 79, 82, 132, 239

Ибн Убейд, Амр – 73

Ибн Халдун – 34, 79, 83, 84,
215

Ибн Ханбал, Абдаллах Ахмед – 62

Ибн Хариса, Зейд – 9

Ибрахим – вж. Авраам

Иванов, В – 125, 134, 137

Идрис ибн Абдаллах – 120

Идрисиди – 27, 120

Изимбеков, Т – 275

Израфил – 46

Икбал, Мохамед – 189, 209-
212, 219, 229, 256

Илайджи Мохамед – 165, 166

Илях – 3, 5, 10

Исмаил – 2, 17, 50, 144, 154

Исмаил, шах – 148

Исмаил ибн Жаафар – 124, 125

Исус Христос – 16, 18, 29, 45,
47, 82, 117, 151, 154, 158,
162, 167, 281

Исхак, Адиб – 201, 213

Йехова – 140

Йесеви, Ахмед – 327

Йоан Кръстител /Яхия/ – 11, 45

Кадафи, Муамар, – IV, 279, 284-288

Каджага, Сунан – 182

Каджари, династия – 148

Кадир – 94

Кадънчак Ака – 178

Каин – 281, 284

Кайнука, бану – 19

Камил, Абдулазиз – 253
 Карим, Хусейн – вж. Ага хан /V/
 Кармал Б – VIII
 Кармат, Хамдан – 125
 Картър, Джими – 167
 Кауакиби, Абдурахман – 195,
 199, 201, 202, 234
 Катитма – 153
 Кианури Н – VIII
 Кетон, Роберт де – 40
 Кинди, Абу Юсеф – 79, 80
 Косай – 325
 Корейш, бану – 6, 12, 13, 22, 97, 107
 Крачковски, И – 4, 8
 Крез – 282
 Кремер, А – 41
 Кришна – 162
 Куари, Амагду – 190
 Кулайни, Мохамед ибн Якуб –
 112, 113
 Куми, Мохамед ибн Хасан – 112
 Курд Али, Мохамед – 213
 Курди, Саид – 242
 Кусайби, Гази – 255
 Кутб, Мохамед – 250

 Ланда, Р.Г. – 274
 Лах – 3, 6, 10
 Лахбаби, Абделазиз – 244
 Лахмиди – 3
 Левин, З – 219, 248
 Ленин, В.И. – IV, VIII, 222, 251,
 261, 263, 274, 275
 Лот – 45

 Маари, Абу Ала – 79, 81, 132
 Маздак – 109, 110
 Макдоналд, Д – 144

Макмун – 167
 Малем Муса – 190
 Малик ибн Анас – 61, 62
 Малкълм Литъл – 166
 Мамаду Буду – 190
 Мамун – 75, 76, 110, 121
 Мани – 109, 110
 Маник С., р –
 Мансур, халиф – 127
 Мараччи – 49
 Марко Поло – 135
 Маркс, Карл – V, VI, 23, 31, 169
 Мартел, Карл – 27
 Маса, А – 55
 Матуриди, Абу Мансур – 86
 Мауарди, Абу Хасан – 66-68
 Маулави, Нуредин – 163
 Махди /Мохамед Ахмед/ – 88,
 184, 188, 190
 Махди, халиф – 110
 Махмуд II – 178
 Машор, Сеид Мохамед – 167
 Мец, А – 94
 Мирза Хусейн Али – вж. Бега
 Аллах
 Мирза Яхия – вж. Езел, Субхе
 Мискауейх – 241
 Михаил – 46
 Мойсей – 11, 16, 18, 29, 45, 82,
 140, 154, 158, 281
 Молох – 47
 Монтей, В – 52
 Мохамед Али – 188
 Мохамед Али /Касиус Клей/ – 165,
 167
 Мохамед Али, молла – 158
 Мохамед ибн Исмаил – 124
 Мохамед ибн Хасан – 144, 145
 Мохамед Мунтазар – 145

Мохамед Нафс Закия – 120
 Муауя ибн Аби Суфян – 26,
 98, 99, 107
 Муса, Казим – 124, 144
 Муслим Нишапури – 56, 66
 Мустаали – 132, 133, 135
 Мустансир – 132, 133
 Мустаршид – 135
 Мустафин, А – 277
 Мутанаби – 77, 132
 Мутасим – 76
 Мутауакил – 76, 110
 Мухтар, Омар – 176

 Набарауи, Сеза – 216
 Надим – 131
 НаDIR, бану – 19
 НаDIR Шах – 148
 Наполеон Бонапарт – 187
 Насири Хосров – 127, 132
 Насър, Гамал Абдел – 166, 263-
 271, 285
 Нашар, Сами Али – 239
 Нерон – 139
 Неру, Джавахарлал – 138, 256
 Низам Мулк – 135
 Низар – 132, 133, 135
 Никълсън, Р – 88
 Нисан – 56
 Ной – 45, 154
 Нуман Мохамед ибн Хаян – 112
 Ћусаир, Мохамед ибн – 151
 Нух – вж. Ной
 Ньолдеке, Т – 41
 Нютон, Исак – 196

 Омар ибн Хатаб – 12, 13, 26,
 50, 97, 103

Омар Хаям – 77
 Омеяди – 9, 26, 36, 57, 59, 71, 72,
 75, 87, 98, 101, 103, 104,
 107, 108, 110, 116, 120,
 282
 Ормузд – 117
 Осман ибн Афан – 9, 12, 26,
 39, 54, 88, 97, 98, 103,
 107

 Павел VI, папа – 235
 Пахлави, Мохамед Реза – 149, 288
 Пахлави, Реза – 149
 Петрушевски, И – 39, 67, 111
 Пиотровски, М – 25
 Привиранигара, Шафрудин – 260,
 262

 Рази, Абу Бакр – 79
 Рази, Шараф – 112
 Разик, Али Абдел – 209, 211,
 212, 218
 Раис, Мохамед – 64
 Раковски, Г.С. – 177
 Раси, Таржуман – 121
 Рауф, Абдур – 246
 Рафсанжани, аятолах – 288
 Ренан, Е – 83
 Риза, Рашид – 218, 219, 239, 248
 Рифан, Ахмед – 180
 Рукая – 9, 12, 98
 Руми, Ешреф – 183
 Руми, Джелаледдин – 91, 176, 177
 Рустемиди – 101
 Рухани, аятолах – 235

 Сабит, Зейд ибн – 39, 40
 Сабах, Хасан – 133, 136

Сакиф, племе – 22
Салих – 45
Салман – 19
Салман Фариси – 98, 152
Саманиди – 121
Самари, Али – 145
Сану, Якуб – 201
Сара – 2
Сафар, Абдаллах ибн – 105
Сахраварди Абу Нафс Омар – 327
Сахраварди, Яхия – 113
Сеид Махди – 175
Селджуи – 133, 136
Селим I – 28, 148
Селим II – 178
Сенуси, Идрис – 176
Сенуси, Мохамед бен Али – 175
Сенусити – 173, 180
Сефевиди – 113, 148, 173, 282
Сидик, Абдулах – 254
Синжистани, Абу Дауд – 56
Соломон /Сюлейман/ – 11, 45
Степанянц, М. – 92, 213
Стойчев Т. – VI
Строева, Л. – 134
Султан Мохамед Шах – вж. Ага
хан III
Сюлейман Великолеппи – 178
Табари, М. ибн Жарир – 41, 125
Табарси, Фазл – 113
Тадж, Зарин – 158
Талха – 98
Таха Хусейн – 209, 214, 217, 218
Тахар Хадад – 209, 217, 219
Тахтауи, Рифаа – 215
Тервел – 26
Тижани, Абу Абас – 179
Тирмизи, Мохамед – 56
Турки, Бешир – 242
Туси, Мохамед ибн Хасан – 112

Уарака ибн Нуфал – 8
Уасил ибн Ата – 73, 122
Уасик – 76
Уахаб, Мохамед Абдел – 188
Уахаба, Абдаллах ибн – 99
Убейдаллах – 128, 129
Уддин, Рафи – 254
Узейр – вж. Езра
Улама, Нахдатул – 253
Ум Кулсум – 9, 98
Ум Хабиба – 325

Хажаж, ибн Юсеф – 101
Хазраж, племе – 13
Хайбар, бану – 19
Хаким, халиф – 127
Хаким би Амри Аллах – 139-
141
Халаж, Хусейн – 90, 180, 209
Халид ибн Уалид – 24
Хамадани, Юсуф –
Хамза, Мохамед – 272
Хамка – 260-262
Хаменеи, аятолах – 288
Ханибал – 215
Ханифия, Мохамед ибн – 108, 117
Харб – 325
Харун ар-Рашид – 27
Хасан – 98, 107, 108, 111, 120, 136
Хасан II – 52
Хасан Аскари – 144
Хасан ибн Мохамед – 136, 137
Хатижа – 7, 9, 12
Хаула – 108
Хафса – 325
Хашим – 325
Хашим, Вахид – 254
Хашими, Мохамед – 238
Хашимити – 123

Хейкал, Мохамед – 217
Хейкал, Юсеф – 214
Хитти, Ф – 67, 128
Хок, Зухурул – 243
Хомейни, Р., аяхолах – VII, 234,
288-290, 292
Хвд – 45
Хулагу – 27, 215, 238
Хургронъ, С – 41, 57
Хусари, Сатии – 209, 213
Хусейн – 98, 107, 108, 110, 111,
117, 120, 141, 155, 177, 288
Хусейн ибн Али ибн Хасан – 120

Фанон, Франц – 272, 273, 283
Фараби, Абу Насър Мохамед – 79,
80, 129, 239

Фараон – 282
Фард, Уолъс – 165, 166
Фаруки, Р – 92, 175
Фатима – 9, 107, 111, 113, 115,
128, 146, 178

Фатимиди – 27, 94, 101, 103, 110,
128, 129, 132-134, 137, 138

Фахми, Мансур – 216, 217

Фахредин – 141

Фейсал ибн Сауд – 235

Финди, Мохамед – 242

Фодие Сулейман – 190

Франс, Анатоли – 58

Фрашери, Сами – 178

Чишди, Муиндин Мохамед – 179

Чокроаминото, Х.О.С. – 221

Шаарауи, Худа – 217

Шазили, Али ибн Абдуллах – 179

Шалтут, М – 234

Шамил – 175

Шамун /Симон/ – 281

Шариати, Али – 279-284

Шатир – 180

Шафии, Мохамед ибн Идрис – 62

Шафик Али Хан – 256, 257

Шахид, Ахмед – 190

Шахрастани, М – 25, 38, 101

Шинаси, Ибрахим – 200

Ширази, Молла Садр – 84, 113

Шуайб – 45

Шумейс, Абдел Муним – 259, 272

Юнус, Кахрудин – 260

Юси, Али – 182

Юханна – 153

Язид, халиф – 108, 288

Якуб /Яков/ – 165

Яхя ибн Зеид – 120

УКАЗАТЕЛ НА ТЕРМИНИТЕ

- Абд – 6
 Абдал - бейли – 154
 Абу Муслимия – вж. хурамданити
 Агама Аплах, секта – 169
 Агама панча шила, секта – 169
 Адат – 58
 Адл – 146
 Ажам – 4
 Азиз – 44
 Азракити – 104, 125
 Аид адха – 51, 141
 Акл – 154
 Акл ал-кул – 130, 140
 Акуал – 53
 Алауити – 151, 152, 153, 156
 Али-илахи – вж. казълбаши
 Амал – 38,
 Ам /ауам/ – 33
 Амария, братство – 174
 Амуд – 147
 Амма – 246
 Анджумак-и Ахмадия, секта – 162
 Ансари – 13, 21, 33, 59, 61, 96,
 97, 151
 Ансария, секта – 170, 184
 Аркан – 43
 Арусия, братство – 174
 Асабия – 34
 Асасини – вж. низарити
 Асл – 57
 Асхаб – 21
 Аулия /уали/ – 116
 Афал – 53
 Ахл беда – 65
 Ахл баян – 159
 Ахл китаб – 29
 Ахл рай – 59
 Ахл ал-хак – 154
 Ал-ахдам – 227
 Ахмадити – 161
 Ашарити – 85, 239
 Ашрафия, братство – 174
 Ашура – 107, 141
 Аят – 38, 78, 182
 Аятолах – 149
 Аятолах узма – 150
 Баб – 152, 156, 157
 Бабизъм, бабиди – 156, 158,
 159, 161
 Байа – 171
 Бакая, братство – 174
 Бадауия, братство – 327
 Батин – 75, 129
 Батинити – 75
 Бекташия, орден – 115, 170,
 177, 178, 327
 Бехаити, беханизъм – 159-161
 Бехайсити – 105
 Би ла кейфа – 86
 Бида – 59, 188, 255
 Бохора – 133
 Газу – 18
 Гаибия – 153
 Гандузи – 171
 Гулат – 142
 Гурайбия, секта – 114
 Гяур /гебр/ – 29

Дан – 131

Дар ислям – 23, 168

Дар харб – 23

Джамахирия – 285, 286

Джизие – 29

Джин – 3

Джинс – 35

Димми – 29

Дийн – 38

Дванадесетници – вж. имамити

Друзи – 132, 139-142, 152

Езелити – 159, 160

Емир - муминнина – 67

Жабарити – 71, 72, 87

Жаббар – 44

Жалия – 171

Жамаа – 32

Жаханнам – 47

Жахилия – 3, 29, 53, 77

Желалия, орден – 181

Жихад – 19, 24, 30, 43, 51, 52,
67, 81, 181, 249, 250, 290

Жунайдия – 327

Жуххал – 141

Завия – 171, 174

Заиф – 55

Закят – 43, 49, 138, 205, 221,
262, 276

Захир – 129

Захирити – 75

Захрия – вж. жалия

Зейдизъм, зейдити – 118, 120,
122, 123

Зикр – 171

Зинжн – 125

Зороастризм – 3, 140, 143

Зул-хиджа – 50, 51, 120

Зухд – 87

Зухур – 114, 115

Иатикад – 38

Ибадити – 101, 105

Ижма – 60, 64, 116, 150, 200

Ижтихад – 60, 64, 94, 95, 150,
151, 199, 200, 218, 231

Икдамия – 125

Икрап – 38

Иктисаб – 86

Илм – 58, 245

Илм ан-насих уа-л-мансукх – 41

Илм хадис – 54

Илхам – 9

Имамат – 111, 114, 119, 120,
122, 124, 146

Имамизъм, -ити – 112, 145, 148,
150, 151, 157, 158, 160

Иман – 37, 38, 73, 129

Ирадия, орден – 176

Иржа – 72

Ислям агама хак, секта – 169

Ислям путих, секта – 168

Исм – 152

Исма – 115

Исмаилити, исмаилизм – 112,
124, 127, 128, 130-140,
142-144, 152, 158

Иснад – 55

Истиарад – 104

Исхан – 38

Иттихад – 115

Ишан – 171

Иштирак – 205

Ихуа – 170

Кадарити – 71-73, 87
Кади – 63, 75
Кадирия, братство – 170, 174
Къзълбаши – 151, 153-155, 170
Кайсанити – 108, 117
Какавен – 154
Калам – 72, 95
Каландрия, секта – 170
Калем – 8
Кармати – 94, 124-128, 135, 138,
139, 143, 155
Касимия, братство – 174
Кафир – 29
Кахир – 44
Кахтанити – 123
Киамат – 136, 145
Киас – 59, 60, 64, 150
Китаб – 39
Китабларъ гяур – 29
Кубравия, секта – 170
Кулах – 177
Кутб – 171
Куфр – 73

Маад – 145
Маадур – 64
Маана – 152
Маарифа – 89
Мадхаб – 61
Маздакизъм, -ити – 109
Макрух – 64, 65
Маликизъм, -ити – 61, 62
Мандуб – 64, 65, 276
Манихейство – 109
Мансух – 40
Матин – 44
Марабути – 185
Маронити – 141

Маула – 35, 101
Махди, махдисти, махдизъм – 47,
117, 118, 124, 129, 132,
139, 143, 145, 146, 154,
160, 162, 167, 175, 190, 192
Махзур – 64, 65
Мевлевия, орден – 176, 177
Мевлед челеби – 177
Мержа таглид – 150
Миргания, секта – 170
Михна – 76, 104
Мозабити – 106
Муатазилизъм, -ити – 41, 73-78, 80,
82, 85-87, 122, 130, 146,
197, 211, 239
Муахидуна – 140
Мубах – 64, 65
Мужадиб – 164
Мужахид – 52
Мужтахид – 60, 67, 94, 147-151,
200, 292
Мукаддам – 171, 174
Мулк – 44
Мулхид – 65, 115, 135
Муминуна – 18
Мунтазар – 145
Муриди – 171-173
Муридия, секта – 170
Муржити – 72
Муртаб – 65
Муршид – 171
Муслимуна – 18
Мустаалити – 137, 138
Мутакалим – 73, 77, 78, 89, 95
Мутауакил – 123
Муфарадия, секта – 167
Муфаудиия, секта – 114

Мухаджири — 13, 19, 21, 33,
59, 61, 96, 97
Мюфтия — 63

Наби — 10, 45
Накиб — 171
Накшбендия, братство — 170, 174
Насих — 40
Нафасити — 106
Нафс — 154
Низаризъм, ити — 132, 135-139,
143, 144, 248
Ниматалахия, орден — 181
Номос — 8
Нубуат — 145, 146
Нукайрити — 106
Нур — 115
Нусайрити — вж. алауити

Пир — 155, 171
Пуснишия, орден — 176

Рабванити — 163
Расул — 10, 45
Рахман — 12, 17
Ридда — 26
Рифак — 135
Рифаия, братство — 180, 327

Саж — 38
Салат — 43
Салафия — 199, 219
Салафия, секта — 130
Салихия, секта — 170
Самдани — 171
Санто дармо, секта — 168
Саудия — 133
Сатр — 124

Саум — 49
Сахих — 55
Сейиди — 33, 123
Сема — 177
Сенусия, орден — 170, 175, 176
Сефевия, орден — 180, 327
Синания, секта — 170
Сират, мост — 47, 105
Сифа — 44
Супа — 53, 56, 57, 60, 63, 67, 68,
94, 112, 129, 179, 217,
239, 281
Сунизъм, ити — 56, 64, 76, 99,
100, 103, 112, 115-119, 127,
139, 140, 142, 145-148, 150,
156, 174, 227, 232, 233,
282, 295
Суфизъм, ити — 76, 87-93, 113,
130, 134, 175
Суфрити — 105
Сухравардия, секта — 327
Сюлеймания, секта — 133

Таибия, секта — 170
Такбир — 48
Таклид — 200
Такя — 104, 118, 122, 141
Такрир — 53
Талкийн — вж. баиа
Танзил — 9, 42
Танзимат — 200
Тарика — 89, 93, 170
Таслим, секта — 167
Тауил — 130
Таухид — 145, 157, 279-281, 283
Тафсир — 40, 41
Тижания, орден — 179

Уажиб – 64, 65, 276
Уалая – 146
Уали – 171, 181, 182
Уакил – 145
Уатан – 202
Уахи – 9
Уахабизъм, ити – 102, 106, 175,
180, 188-191, 199
Уисал – 89
Уккал – 141
Улеми – 33, 45, 58, 75, 77, 248
Умий – 8
Умма – 14, 15, 18-21, 23-26, 29,
31-35, 43, 48, 52, 57-60,
64-67, 70, 72, 92, 96-103, 108,
111, 113, 114, 117, 118,
122, 129, 130, 144, 147,
188, 193, 194, 200, 201, 207,
214, 219, 233, 234, 239, 246,
255, 257, 259, 260, 269,
270, 277, 286, 289-291, 295
Урабия, братство – 174
Усулити – 151

Факих – 58-63-66-67-75
Фана – 90, 173
Фараидия, орден – 180, 190
Фард – 64, 65
Фарисия, братство – 174
Фасик – 65
Феданини – 135
Фикх – 56-58, 60, 65, 68, 218

Хад – 131
Хадж – 24, 43, 51
Хадис – 53-56, 58-61, 66, 78,
85, 112, 117, 188, 233, 242
Хакика – 89

Хакмалия, секта – 167, 168
Хал – 89
Халифити – 106
Халазия, секта – 153
Хамамия, братство – 170
Ханака – 171
Ханифи – 5, 7, 13, 17
Харам – 64, 65
Харижизъм, ити – 27, 99-106, 123,
125, 181, 295
Хасан – 55
Хасса /хауас/ – 33, 246
Хапишени – вж. низарити
Хиджра – 13, 104, 108
Хидрелез – 155
Хикма – 245
Хиндия, братство – 174
Хирка – 171
Ходжа – 138
Хулул – 115
Хулусия, братство – 174
Хужжа – 131, 146
Хужжат ал-ислам – 149
Хужра – 171
Хурамити – 109
Хурарити – 99
Хурамданити – 109
Хури – 181
Хуфия – 171

Черните мюсюлмани, секта – 164-
166
Чишия, орден – 180

Шаабания, секта – 170
Шазилия, орден – 170, 179
Шамия, секта – 153
Шамия, секта – 153

Шариат — 49, 56-58, 60, 64, 65, 67,
68, 89, 115, 127, 136, 137,
143, 157, 158, 160, 180,
217, 218, 223

Шариф, Шурафа — 33, 120

Шатирия, орден — 180

Шатх — 173

Шафинити — 120, 123

Шахада — 43

Шахсей-вахсей — 107

Шейтан — 46

Шейх ул-ислам — 150

Шейхити — 156-158

Шиа, шизм, шиити — 64, 98-100,
103, 106-120, 122, 123, 127-
129, 132, 140, 142, 144-149,
151, 156, 174, 177, 181,
227, 234, 235, 282, 292, 295

Ширк — 181, 279-281

Шура — 65, 286

Шуубия — 36

Яфия, братство — 174

СПИСЪК НА ГЕОГРАФСКИТЕ НАЗВАНИЯ

- Абасидски халифат – 63
 Австрия – 187
 Адамуа, обл. – 190
 Азербайджан – 109
 Акка – 160, 161
 Аламут – 132-134, 137, 138
 Албания – 178
 Алжир – 101, 106, 174, 227, 263,
 269, 272, 273
 Амасия – 178
 Англия – 163
 Андалузия – 27, 79
 Анкара – 211
 Армения – 26
 Афганистан – 61, 62, 138, 155,
 162, 163, 170, 179, 202, 227
 Багдад – III, 27, 54, 77, 91, 110,
 160, 174, 238, 327
 Бадр, кладенци – 19
 Балкански полуостров – 32
 Балх – 183
 Бангладеш – 61, 180, 227, 258
 Барфоруш – 159
 Басра – 59, 98, 105
 Бахрейн – 125, 127, 138
 Бенгалия – 190
 Бирма – 138
 Бомбай – 138
 Бухара – 174
 България – 154
 Ватиканът – 2, 4
 Византия – 2, 4
 Гана – 163, 190
 Гасанидско царство – 2
 Горна Волта – 170
 Дагестан – 62
 Дамаск – 59, 107, 120
 Дахомей – 170
 Джебел Друз – 141
 Джебел Нефуса – 106
 Джерба – 106
 Дейлем – 133
 Дераа – 189
 Египет – 26, 27, 61, 62, 124, 129,
 133, 139, 174, 187, 188, 202,
 203, 337, 347, 263-265, 268,
 271,
 Ерусалим – 17, 52, 107, 235
 Етиопия – 2, 4, 13
 Ефрат, р. – 99, 125
 Жагбуб – 175
 Занзибар – 106
 Зем - зем – 50
 Зенжан – 109, 159
 Израел – 141, 160, 161
 Индия – 32, 61, 85, 133, 137,
 138, 161-163, 170, 179, 180,
 184, 190, 196, 202, 204, 212,
 247, 256-258
 Индонезия – 32, 62, 164, 167,
 168, 170, 180, 221, 227, 260,
 261

Ирак — III, 59, 61, 101, 109, 125, 133,
135, 156, 157, 160, 170, 174, 178, 227
Иран — III, IX, 4, 36, 61, 84, 101, 108,
119, 124, 137, 148, 151, 155-157,
159, 161, 170, 175, 183, 202, 227,
229, 268, 279, 289, 292
Истанбул /Константинопол/ — 26,
160, 170, 175, 179

Йезд — 159
Йемен — 3, 4, 9, 23, 61, 62, 120,
123, 133, 137, 174, 227
Йордания — 62, 161, 227

Кааба — 6, 11, 17, 18, 20-22, 24,
50, 127

Кадиян — 161-163

Казахстан — 278

Казвин — 158

Кайро — 110, 129, 139, 234, 237

Камерун — 190, 227

Карачи — 135

Кардаха — 153

Катцена — 190

Кашгар —

Кашмир — 162

Кения — 151

Кербела — 107, 108, 110, 120,
177

Керман — 101, 157

Кинтра — 189

Кипър — 177

Китай — 61, 138, 246

Коя — 176, 177, 183

Кордова — 79, 83

Кувейт — 227

Кум — 150

Куфа — 54- 59- 61, 106, 107, 120

Кърджалийски окръг — 156

Лангар — 157

Лахмидско царство — 2

Лахор — 161, 163

Лакса — 125-127

Либия, р. — 106, 129, 175, 176,
286, 288

Ливан — 141, 142, 151, 227

Маверенахр — 61

Мавритания — 163, 227

Мазандран — 101, 158

Малайзия — 167, 170, 227

Малая — 62

Мали — 170, 227, 263

Малта — 236

Мароко — 120, 164, 170, 179,
202, 227, 246, 268

Мартиника — 273

Мару, хълм — 50

Машхад — 150

Медина — 12, 13, 16, 19-21, 23,
24, 32, 41, 50, 51, 54, 59,
61, 98, 104, 107, 120

Мека — 4-7, 12, 14, 17, 19-24,
41, 50, 54, 104, 120, 127, 157,
165, 166, 175, 201, 202, 234,
268

Мзаб — 106

Мина, долина — 50, 51

Монреал — 255

Москва — 167

НДРЙ — 227

Нахрауан — 101, 106

Неджд — 23, 188, 190

Нежеф — 106, 107, 183

Нейриз — 159

Нигер, р. — 190

Нигерия – 163, 190, 227
Нил, р. – 184
Нишапур – 82, 86
Ню Делхи – 161

Одрин – 160
Оман – 23, 102, 105, 106, 227
Османска империя – 29, 36,
61, 148, 154, 186, 188

Пакистан, р. – 61, 138, 151, 161,
163, 170, 171, 180, 209,
212, 227, 235, 247, 256-258,
292

Палермо – 236
Палестина – 26, 139
Париж – 236, 237
Пенджаб – 210
Персийски залив – 102, 137,
138, 151, 157, 190
Персия – 2, 157
Пириней, п-в – 29, 32, 79, 85
Поатие – 27

Рабва – 163
Разградски окръг – 156
Риад – 237
Рим – 4, 237
Римска империя – 3
Русия, Руска империя – 61, 186,
207, 219
Руб ел-Хали – 190

Самара – 145
Самарканд – 277
Сана – 123
Саудитска Арабия, р. – 51, 52,
62, 123, 151, 227, 255, 268

Сафа, хълм – 50
САЩ – 165
Сахара – 28
Сенегал – 170
Сиера Леоне – 163
Силистренски окръг – 156
Сингапур – 106, 167
Синд – 180
Сирия, р. – 19, 59, 61, 62, 98,
101, 128, 129, 133, 137, 138,
140-142, 153, 156, 170, 177,
187, 263
Систан – 102
Сифин – 99, 100, 103, 107
Сомалия – 170, 174, 190
Сринагар – 162
Стокхолм – 161
Судан – 62, 88, 170, 174, 190, 227
Сурат – 133
СССР – 223, 224, 275-277

Табаристан – 120
Таиф – 23, 50, 52
Тахерт – 101
Техеран, – III, 150, 158, 234
Тигър, р. – 125
Тирана – 178
Того – 170
Триполи – 236, 287
Тунис – 106, 179
Туркестан – 202
Турция – 61, 62, 153-155, 160,
170, 174, 178, 179, 208, 211

Уади Фах – 120
Уфа – 223
Ухуд – 19

Фарс – 101
Фес – 179
Франция – 141, 215, 279
ФРГ – 163
Фустат – 129

Хадрамаут – 23
Хайбар – 20
Хайдерабад – 180
Хайфа – 161
Халеб – 177
Херат – 179
Хиджаз – 3-6, 22, 23, 50, 54, 59,
96, 107, 119, 127, 129, 190,
202
Хималаи – 128
Химиаритско царство – 2
Хиномска долина – 47
Хира, пл. – 7
Холандия – 163
Хоросан – 61, 125
Худайбия, долина – 21, 22
Хунайн – 22
Хузистан – 101

Шутгард – 161

Чад – 227
Чалдъран – 148
Чикаго – 161, 165
Чоблон – 167, 168

Шат ал-Араб – 125
Швейцария – 163
Шри Ланка – 163

Югославия – 35

Ятриб /Медина/ - 12, 13, 16, 18

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

..... I - X

CHAPITRE PREMIER: APPARITION ET DIFFUSION DE L'ISLAM. FORMATION ET STRUCTURE DU SYSTEME DOCTRINAL.

..... 1

L'Arabie avant l'islam — 1. Un prédicateur à la Meque nommé Mahomet ibn Abdallah — 5. L'installation à Médine — 12. L'affirmation de la croyance en Allah dans l'oasis de Médine. Le conflit avec l'aristocratie koreïchite de la Meque — 17. Le triomphe de la nouvelle religion dans le Hedjaz et en Arabie — 22. Diffusion et fonction intégrative de l'islam. La civilisation arabo-musulmane — 26. Le Coran — 37. Les cinq piliers de l'islam — 43. La sunna — 53. Chariat et fiqh — 56. L'interprétation islamique des rapports entre l'homme et Allah — 69. Le conflit avec la philosophie et ses conséquences — 78. Le soufisme: la mystique musulmane — 87.

CHAPITRE DEUX: COURANTS, SECTES ET CONFRERIES. 96

La répartition initiale des groupes sociaux et des "partis" politiques dans l'umma - état — 96. Les Kharidjites — 100. Ali et Hussein. Les débuts du martyrologe chiite — 106. Les principales conceptions du chiisme — 110. Les imams chiites et leurs adeptes. Les Zeïdites — 118. Les Ismaéliens. Les Ismaéliens-Qarmates — 124. L'ismaélisme fatimide "orthodoxe" — 128. Le "néo-ismaélisme" radical des Nizarites de l'Alamout

— 132. Les Druzes — 139. La majorité imamite duodénaire du chiisme — 144. Les Alaouites et les Ali-ilahis (Kyzylbachis) — 151. Les Cheikhites. L'insurrection babide — 156. Les Ezelis et les Behaïs, héritiers rivaux du babisme — 159. Les Ahmadis — 161. Les "Black Muslims" des USA. Les sectes contemporaines en Asie du Sud-Est — 164. L'organisation des confréries — 169. Les confréries les plus influentes — 174. Les "saints" dans l'islam — 180

CHAPITRE TROIS: L'EVOLUTION DE LA DOCTRINE MUSULMANE A L'EPOQUE MODERNE

..... 186

Le monde musulman en conflit avec les temps modernes — 186. Le colonialisme et les peuples musulmans. Réveil et Réforme — 191. Les artisans de la Réforme et les dogmes principaux de l'islam — 195. Conceptions socio-politiques. Les débuts du panislamisme et du "socialisme musulman" — 201. L'islam au début de l'époque contemporaine. La modernisation — 207. La réaction des réformateurs "modérés" face au modernisme — 218. Attitude envers le socialisme — 219. Le monde musulman de nos jours — 224. Réformateurs, traditionnalistes et modernistes. Métamorphoses idéologiques — 228. Innovations et conservatisme face à la philosophie et à la science — 237. Conceptions sociales. L'impasse du traditionnalisme-petit-bourgeois — 245. Les conceptions de la bourgeoisie et de l'aristocratie embourgeoisée — 252. Les multiples facettes du "socialisme musulman" — 258. Les progressistes musulmans — 279. Le néo-fondamentalisme radical iranien — 288.

CONCLUSION

..... 296

BIBLIOGRAPHIE

..... 299

APPENDICES

..... 322

INDEX

..... 329

TABLE DES MATIERES ET RESUME

..... 346

L'ISLAM: UNITE ET DIVERSITE DOCTRINALE

(Résumé)

Des sables d'Arabie d'où il était apparu, l'islam se transforma rapidement en religion mondiale. Son apparition et sa diffusion répondaient à une nécessité historique: la confirmation idéologique du passage à une société divisée en classes. En tant que religion, l'islam s'efforce de fournir une réponse à l'aspiration humaine à une explication globale du passé, du présent et de l'avenir de ce monde. Par l'islam les efforts d'auto-réalisation de l'homme sont subordonnés à la croyance mythique en un autre monde. La vie humaine est comprise comme un moment éphémère: une épreuve justifiée par l'espoir eschatologique d'une récompense future et d'une félicité éternelle. Toute autre recherche est déclarée vaine, sans propos, voire impie. La doctrine religieuse ainsi constituée se situait dans le strict prolongement des monothéismes juif et chrétien, intégrés aux croyances du paginisme arabe et aux traditions tribales.

La doctrine islamique, diffusée dans trois continents par la conquête arabe, s'imprégna d'un grand nombre de croyances religieuses et de traditions culturelles héritées de différentes races, peuples et tribus qui la soumirent à des interprétations nouvelles. C'est ainsi que se constitua la civilisation arabo-musulmane. L'appréhension différenciée selon le lieu et l'époque de la religion prêchée par Mahomet, ainsi que l'application variée de ses préceptes, mena tout naturellement à la constitution de sectes et de courants religieux au sein de l'umma, la communauté des croyants. L'islam fit preuve d'une grande faculté à intégrer les contradictions de ses propres fondements, depuis le fétichisme et l'animisme primitif, jusqu'aux conceptions rationalistes, de nature athée, de la philosophie antique. Sa diversité s'en accrût, tandis que s'affirmait sa faculté d'adaptation aux transformations sociales et politiques.

Le "dédoubllement" correspondant à la différenciation sociale propre à toute religion s'est fait jour dès les premiers temps de l'islam. Dans sa doctrine, apparue lors d'une phase de transition, l'on trouve bien la nostalgie de l'égalitarisme patriarcal et tribal, que la confirmation des inégalités ou la légitimation de la propriété privée. La prétention de l'islam à englober tous les aspects de la vie humaine et à répondre aux aspirations et idéaux éternels se révéla lourde de conséquences. L'islam se transforma très vite en un moyen de réaliser concrètement les besoins et impératifs sociaux; il en devint la composante idéologique, exprimant les intérêts de diverses forces sociales et politiques, souvent antagonistes. En tant que doctrine et qu'institution, l'islam généralisa et sanctionna l'exploitation de l'homme par l'homme, tendant à jouer un rôle de plus en plus conservateur. Simultanément différents éléments de la doctrine fondamentale reçurent de nouvelles interprétations de sorte à répondre aux besoins des opprimés, à calmer leur protestation contre l'injustice, à incarner leur désir d'égalité. La doctrine islamique se transforma en champ clos de conflits sociaux exarcerbés et son "dédoubllement" s'en aggrava d'autant. Il en résulta la séparation de trois tendances principales: le sunnisme, le chiisme et le kharidjisme, ainsi que leurs dissidences ultérieures. Ce phénomène se produisit à chaque fois que l'opposition schismatique à l'orthodoxie, compromise dans un ordre social injuste, se transformait à son tour en une institution renouvelant ou perpétuant ce même ordre.

L'islam, issu du féodalisme oriental, a vivement ressenti le choc des temps modernes, d'autant plus que les peuples qui le confessent, de par leur retard économique, sont tombés sous la dépendance des "infidèles". Cela n'a fait qu'accroître les divergences dans l'interprétation et l'application de la doctrine islamique. Le milieu du siècle passé a vu les débuts du mouvement des réformateurs dans l'islam; plus récemment la petite fraction moderniste est apparue. Ils poursuivent de nos jours leur évolution sous l'influence directe des processus mondiaux et de la crise générale des croyances religieuses. Une fois de plus l'islam s'efforce de répondre aux exigences de son époque, afin de

préserver ses positions face à l'offensive du matérialisme scientifique. Principalement adapté à des conditions anachroniques, il joue surtout un rôle conservateur. Simultanément, en tant que vision du monde des masses, il imprime une marque contradictoire à leur lutte contre l'oppression et en faveur de la justice, de l'égalité et du bonheur. Dans cette lutte, la "vraie foi" a souvent une fonction mobilisatrice stimulante. Dans une perspective historique, comme toute croyance surnaturelle, la confiance absolue en Allah altère le sens des fins humaines, complique et limite leur réalisation.

Le monde musulman est entré récemment dans le XV^e siècle de son ère. De nos jours, comme au cours de toute son histoire, l'islam est resté fidèle aux principaux éléments de la prédication de Mahomet, bien qu'un grand nombre d'entre eux aient subi des modifications considérables dans le temps et dans l'espace.

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

ПРЕДГОВОР.

... IX

ГЛАВА ПЪРВА. ВЪЗНИКВАНЕ И РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА ИСЛЯМА. ОФОРМЯНЕ И СТРУКТУРА НА ДОКТРИНАЛНАТА СИСТЕМА.

... 1

Арабия до исляма — 1. Един проповедник в Мека на име Мохамед ибн Абдаллах — 5. Заселване в Медина — 12. Налагане на вярата в Аллаха в Мединския оазис. Конфликтът с меканската корейшитска върхушка — 17. Триумф на новата религия в Хиджаз и Арабия — 22. Разпространение и интеграционни функции на исляма. Арабо-мюсюлманска цивилизация — 26. Коран — 37. "Съдебове" на исляма — 43. Суна — 53. Шариат и фикх — 56. Ислямската интерпретация на отношенията между Аллах и човека — 69. Конфликтът с философията и неговите последиствия — 78. Суфизъм — мюсюлманският мистицизъм — 87.

ГЛАВА ВТОРА. НАПРАВЛЕНИЯ, СЕКТИ И ОРДЕНИ

... 96

Начално разграничение между социалните групировки и политически "партии" в уммата-държава — 96. Харижити — 100. Али и Хусейн. Начало на шиитския мъченически календар — 106. Основни шиитски концепции — 110. Шиитски имами и техните последователи. Зейдити — 118. Исмаилити. Исмаилити-кармати — 124. Фатимидският "ортодоксален" исмаилизъм — 128. "Новоисмаилитският" радикализъм на низаритите от Аламут — 132. Друзи — 139. Имамитско мнозинство в шиизма — 144. Алауити и Али-илахи /къзълбаши/ — 151. Шейхити. Въстанието на бабидите — 156. Езелити и бехаити — съперничащите наследници на бабизма — 159. Ахмадити — 161. "Черните

мюсюлмани" в САЩ. Съвременните секти в Юго-източна Азия - 164. Устройство на братствата - 169. Крупни и влиятелни братства - 174. "Светците" в исляма - 180.

ГЛАВА ТРЕТА. РАЗВИТИЕ НА ИСЛЯМСКАТА ДОК- ТРИНА В НОВО И НАЙ-НОВО ВРЕМЕ.

... 186

Мюсюлманският свят в сблъсък с новото време - 186. Колониализмът и мюсюлманските народи. Възраждане и Реформация - 191. Дейците на Реформацията и основните ислямски догми - 195. Обществено-политически възгледи. Наченки на панислямизма и на "ислямския социализъм" - 201. Ислямът и началото на най-новото време. Модернизация - 207. Реакция на "умерените" реформатори срещу модернизма - 218. Отношение към социализма - 219. Мюсюлманският свят в наши дни - 224. Реформатори, традиционалисти и модернисти. Състояние и идейни метаморфози - 228. "Новото" и "старото" в отношението към философията и науката - 237. Възгледи за обществото. Безперспективността на дребнобуржоазния традиционализъм - 245. Възгледи на буржоазията и обуржоазяващите се феодали - 252. Разноликният "ислямски социализъм" - 258. Ислямски прогресисти - 279. Ради-
калният ирански неомундментализъм - 288.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

... 296

БИБЛИОГРАФИЯ

... 299

ПРИЛОЖЕНИЯ

... 322

УКАЗАТЕЛ

... 329

СЪДЪРЖАНИЕ И РЕЗЮМЕ НА ФРЕНСКИ ЕЗИК

... 346

Офсетова печатна база при МВнР

Йордан Пеев

ИСЛЯМЪТ —
ДОКТРИНАЛНО ЕДИНСТВО И РАЗНОЛИКОСТ

1982 г.

тираж

